

TESE DE DOUTORAMENTO

**PERSISTENCIA Y EVOLUCIÓN DE
LA RELIGIOSIDAD Y LAS
MENTALIDADES DEL NOROESTE
PENINSULAR DESDE LA EDAD DEL
HIERRO A LA TARDOANTIGÜEDAD**

Aitor Freán Campo

ESCOLA DE DOUTORAMENTO INTERNACIONAL

PROGRAMA DE DOUTORAMENTO EN HISTORIA, XEOGRAFÍA E HISTORIA DA ARTE

SANTIAGO DE COMPOSTELA

2018



DECLARACIÓN DO AUTOR DA TESE

**Persistencia y evolución de la religiosidad y las mentalidades del
noroeste peninsular desde la Edad del Hierro a la tardoantigüedad**

D. Aitor Freán Campo

Presento a miña tese, seguindo o procedemento axeitado ao Regulamento, e declaro que:

- 1) A tese abarca os resultados da elaboración do meu traballo.
- 2) De selo caso, na tese faise referencia ás colaboracións que tivo este traballo.
- 3) A tese é a versión definitiva presentada para a súa defensa e coincide coa versión enviada en formato electrónico.
- 4) Confirmo que a tese non incorre en ningún tipo de plaxio doutros autores nin de traballos presentados por min para a obtención doutros títulos.

En Santiago de Compostela,de.....de 2018

Asdo. Aitor Freán Campo



AUTORIZACIÓN DA DIRECTORA DA TESE

Persistencia y evolución de la religiosidad y las mentalidades del
noroeste peninsular desde la Edad del Hierro a la tardoantigüedad

Dña. Ana María Suárez Piñeiro

INFORMA:

*Que a presente tese, correspóndese co traballo realizado por D. **Aitor Freán Campo**, baixo a miña dirección, e autorizo a súa presentación, considerando que reúne os requisitos esixidos no Regulamento de Estudos de Doutoramento da USC, e que como directora desta non incorre nas causas de abstención establecidas na Lei 40/2015.*

En Santiago de Compostela, ... de de 2018

Asdo. Ana María Suárez Piñeiro



*Ás miñas bisavóas
Celia e Sara*





ABSTRACT

The main objective of this work is to understand the mentalities and religious conceptions of the inhabitants of Northwestern Iberia, from the Iron Age to the Roman Empire. We use archaeological, literary and epigraphic sources, adding an anthropological approach. Despite the tripartite division of chapters (Iron Age, Roman Gallaecia and Christianity), we propose a transversal study for the following issues: human settlements, landscape relations and its symbolic meaning; funerary practices, rituals, sacred spaces, priesthood, divinities and oriental cults. Christianity, due to its greater impact and repercussions for the future, deserves a specific chapter in order to be able to understand the relations established with other religious beliefs in Roman Gallaecia. Therefore, this thesis deals with a symbolic perspective over a long period of time with the intention of making an approach to the Galician religious mentality, not only from Prehistory and Antiquity, but also to the present days.

Keywords: Iron Age, *Gallaecia*, Christianity, Northwestern Iberia, Religion and mentalities, Hillforts.



RESUMEN EXTENDIDO

El objetivo fundamental de esta investigación es comprender las mentalidades y la religiosidad que caracterizaron a los habitantes del noroeste peninsular durante la Edad del Hierro y analizar cómo evolucionaron tras su romanización y posterior cristianización. De este modo, se propone un marco temporal muy amplio (siglos X a. C. a V) que, unido a un escenario territorial también extenso que se irá incrementando en función de los acontecimientos históricos (conquista romana y configuración del reino suevo), nos permitirá adoptar una perspectiva ambiciosa e integradora por conjugar conocimientos procedentes del área de la protohistoria, la historia antigua y la historia medieval.

Nuestra hipótesis de partida establece que con la configuración del castro se crea en sus habitantes una nueva cosmovisión y, con ella, una nueva mentalidad y religiosidad. Sobre ellas repercutirán a lo largo de la antigüedad nuevas creencias y formas de concebir la realidad, entre las que destacarán la religión romana y el cristianismo. Estas alterarán buena parte de los componentes simbólicos que estructuraban la espiritualidad de los galaicos y abrirán la puerta a nuevas necesidades y nuevos cultos. Con todo, ciertos significados y creencias originadas en la Edad del Hierro seguirán siendo importantes, al menos, hasta mediados de la Edad Media. Con ello, no se pretende infravalorar la repercusión alcanzada por la romanización de nuestro espacio de estudio ni por el incipiente cristianismo; tan solo evidenciar que la espiritualidad y ritualidad propias de ambas religiones se adaptaron al substrato simbólico existente en el noroeste peninsular, dando lugar a diversas manifestaciones singulares que variarían en función del espacio y del tiempo en el que nos situemos.

Para tratar de lograr y contrastar lo anteriormente expuesto, basaremos nuestras indagaciones en el estudio crítico de fuentes arqueológicas, textuales y epigráficas combinadas con una perspectiva antropológica. A pesar de la división tripartita de un capítulo dedicado a la Edad del Hierro, otro a la *Gallaecia* romana y un tercero al cristianismo, se propondrá una estructura capaz de ofrecer una visión transversal e integradora del proceso a partir de una secuenciación en la que se abordarán cuestiones análogas: la ocupación del espacio y sus consecuencias simbólicas, la muerte y el ámbito funerario, la ritualidad, los espacios sagrados, el sacerdocio, las divinidades y la incidencia de cultos orientales sobre todas estas realidades. A uno de estos últimos, al cristianismo, por su mayor incidencia y repercusión futura se le dedicará un capítulo diferenciado en donde, a la mencionada estructura, se le añadirá un apartado dedicado a estudiar las relaciones establecidas con la religiosidad galaicorromana.

En el desarrollo de todos estos contenidos analizaremos, en primer lugar, los motivos que explican el surgimiento del castro como sistema de asentamiento y las

consecuencias simbólicas que conlleva. De este modo, apreciaremos como el castro, concebido como fenómeno endógeno, no solo supone la culminación de la progresiva sedentarización que había experimentado la población del noroeste peninsular a lo largo de la Edad del Bronce, sino también el establecimiento de un hábitat en el que, frente a las estrategias anteriores, primarán los factores de monumentalización sobre los productivos. Esta nueva realidad implicará la construcción de una cosmovisión y espiritualidad alternativas que buscan dar respuesta a las nuevas necesidades simbólicas derivadas de las interacciones establecidas entre las comunidades castreñas y su entorno. En este contexto, las murallas se convierten en una barrera simbólica entre un mundo exterior caracterizado por los valores propios del imaginario de la alteridad y uno interior sobre el que se construirá la identidad religiosa de su comunidad. El castro, pues, además de sistema de asentamiento, se instala como escenario simbólico de referencia para sus habitantes, de tal forma que todos los elementos que condicionarían su día a día quedarían vinculados a la omnipresencia del asentamiento.

La excepción a este panorama la impondrá la muerte y el ámbito funerario. Ambos constituyen la gran incógnita de una cultura que, de la mano de ese nuevo pensamiento simbólico que se origina con los castros, dirige sus pasos hacia la abstracción y la ocultación de todos los rituales y manifestaciones simbólicas. En ellas, la muerte quedaría relegada a espacios extramuros, de modo que, si en períodos precedentes los rituales funerarios articulaban materialmente la vinculación de una comunidad a un determinado emplazamiento, ahora esa función se traslada a los propios asentamientos, al ser concebidos con la misma perpetuidad que los primeros.

Partiendo de estas consideraciones se expondrán los fundamentos teóricos y documentales sobre los que se sustentan hipótesis como el desarrollo de la inhumación, la incineración o la exposición de cadáveres en medios acuáticos o al aire libre. Todas ellas tratan de explicar la única certeza referida al ámbito de la muerte de este periodo: la ausencia de restos que nos informen sobre el tratamiento que experimentarían los cadáveres en la Edad del Hierro. Por nuestra parte, trataremos de exponer una alternativa que incide en la práctica de la incineración y el depósito posterior de cenizas en corrientes de agua como el ritual funerario más extendido y en la concepción de un *Más Allá* en clave oceánica que discurriría, por lo tanto, a través de espacios transitivos representados por los diversos medios acuáticos.

En lo referente al resto de rituales que articularían la vida religiosa de las comunidades galaicas, tres son los tipos de rituales que abordaremos en función del registro arqueológico disponible en la actualidad: los rituales de sacrificio, los de banquete o comensalidad y los de fundación o apotropaicos.

El estudio y el análisis de los mismos nos conducirán a indagar acerca de la naturaleza y componentes de los espacios sagrados que concentrarían su puesta en escena. En este sentido analizaremos las propuestas y enfoques apuntados de

manera más destacada por la historiografía y que, en general, inciden en una tipología de santuario próxima a los *nemeta*, es decir, espacios abiertos sancionados culturalmente en lugares de gran relevancia simbólica y de carácter intercomunitario. Sin embargo, los problemas que plantean la definición cronológica y funcional de buena parte de ellos y la interpretación de diversos contextos y estructuras arqueológicas nos animarán a señalar una hipótesis en la que el interior del castro se erige como el principal referente simbólico de las creencias de sus habitantes.

Tal concepción explica también la composición de un panteón en donde parecen cobrar especial relevancia los dioses de carácter eminentemente local y centrados en la protección de diferentes aspectos de la comunidad que sustenta sus creencias. De todos ellos, nos centraremos en el estudio de seis definidas como divinidades supralocales (Nabia, Reve, Cosus, Bandua, Crouga y Cario) y de otras once consideradas como locales (Verore, Aerno, Vestio Alonieco, Lucubo, Bormanico, Mentoviaco, Edovio, Tameobriga, Durbedico, Tongo y Moelio Mordonieco). En este punto, el hecho de que para el estudio y caracterización de los dioses de la Edad del Hierro sea fundamental el análisis de la epigrafía votiva romana servirá como excusa, además, para reflexionar acerca de las consecuencias que traería consigo la introducción de la escritura en unas sociedades ágrafas como eran las presentes en el noroeste peninsular.

Sobre este panorama se producirá la llegada de nuevas creencias y, con ellas, de nuevos cultos y de formas alternativas de interaccionar con los dioses. En nuestra investigación centraremos la atención en un primer momento en la religiosidad importada por fenicios y púnicos. De su estudio observaremos como la construcción de espacios sagrados resultaba imprescindible para articular las rutas marítimas y los enclaves de intercambio de sus navegantes. Para el noroeste peninsular señalaremos cuatro posibles escenarios que inciden en esta realidad, pero que no dejarán de representar pequeños focos simbólicos aislados carentes de una continuidad aparente a la presencia de los navegantes que los dotarían de significado.

La religiosidad romana, en cambio, supondrá la introducción de modificaciones más relevantes. En primer lugar, la importancia que había desempeñado el paisaje y la forma de interaccionar con el entorno inmediato en la configuración de la religión y la mentalidad castreñas desaparece con la incorporación del noroeste peninsular al mundo romano. Ciertamente es que se mantienen y se reproducen sistemas de asentamientos basados en los propios castros o que se consolidan tendencias como la de ocupar los fondos de los valles. Sin embargo, todos los asentamientos que se erigen o se conservan en la *Gallaecia* romana ya no responderán a ningún criterio simbólico emanado de su interacción o ubicación en el paisaje, ni tampoco de las necesidades originadas por el mismo. De este modo, aunque el castro pervive, en época romana asume una función diferente. Por un lado, deja de ser la única forma de asentamiento y, frente a la autonomía y distinción que ostentaba en la Edad del

Hierro en relación con su entorno, ahora se supedita a un sistema administrativo jerarquizado y articulado por una entidad común llamada Roma. Así, el castro deja de situarse como único referente simbólico, al estar obligados sus habitantes a participar en cultos, como el imperial, en el que se busca el beneficio de dioses ajenos a sus comunidades y a favor de seres y entidades situadas más allá de las mismas.

Las sociedades galaicas que antes centraban su vida en torno a las murallas de un determinado castro habían desarrollado un sistema de creencias independiente y, en cierta medida, cerrado sobre sí mismo. Ante esta realidad fragmentaria, su inclusión en el Imperio supone la creación de unidades administrativas nuevas que aglutinarán a una serie de pueblos, antes diferenciados y seguramente enfrentados, alrededor de una *civitas* que actuará ahora como capital de *conventus* y como centro de referencia a nivel jurídico, social, económico, político y religioso. Aquí, el espacio circundante pasará a un lugar secundario, y con ello, la importancia de los mecanismos que conformaban su pensamiento simbólico. De esta forma, Roma alterará la cosmovisión y las formas de interacción que habían mantenido los habitantes de los castros con su entorno natural y antrópico e iniciará un sistema de asentamiento nuevo en el que las murallas y las fronteras ya no serán tan importantes.

En el ámbito de la muerte, los cambios serán aún más evidentes. La materialidad que manifestará en época romana en contraste con la inmaterialidad vigente a lo largo de la Edad del Hierro hará que distingamos en nuestro segundo capítulo tres áreas de estudio diferenciadas: una relacionada con la muerte material, es decir, con la realidad vinculada a las necrópolis y los rituales funerarios; otra con la muerte expresada o la concepción que se manifiesta a través de la epigrafía funeraria, y, por último y en relación con la anterior, una tercera centrada en la muerte pensada, o lo que es lo mismo, en la escatología y la visión del *Más Allá* que estaría presente en *Gallaecia*.

Con respecto al resto de rituales se indagará en la continuidad y las alteraciones que experimentan aquellos constatados para la Edad del Hierro y la realización de otros imprescindibles para sustentar instituciones como el sacerdocio o el ejército, o para llevar a cabo la vida pública de cualquier provincia romana. Así analizaremos cuestiones como los rituales de sacrificio, los banquetes y los rituales de fundación, pero también otras manifestaciones como las plegarias o rogativas, el *votum*, los rituales de purificación, los de tipo adivinatorio, el culto imperial, rituales vinculados a la vida militar y la construcción de infraestructuras, posibles festividades que articularían los diversos calendarios religiosos que pudieron estar presentes a lo largo de *Gallaecia*, la cuestión de los maleficios; por último, se debatirá sobre la sacralidad o no de realidades como las peregrinaciones a lugares de culto. En relación con estos últimos, la romanización del noroeste peninsular supone la incorporación de una nueva tipología de espacio sagrado que adquiere diversa materialización en función

de su carácter público y privado y cuya evidencia es posible documentar tanto en el plano arqueológico como en el epigráfico.

Mayores alteraciones observaremos si nos desplazamos al ámbito de los sacerdocios. Así, ante unas fuentes que parecen señalar la ausencia de un organismo especializado y destinado únicamente a funciones religiosas para la Edad del Hierro, en época romana, este hecho se hace patente en el ámbito privado con la figura del *paterfamilias* y, en el público, a través de dos instituciones fundamentales: los sacerdocios adivinatorios, claves para el desarrollo de la vida pública, y los relacionados con el culto al emperador, y el componente más cívico de la religión romana, como son los diferentes grados que compondrán el *flaminado* imperial.

En cuanto a los dioses, el estudio de la otra cara de esa moneda que constituye la epigrafía votiva de *Gallaecia* nos permite vislumbrar el culto a la mayoría de las manifestaciones que Varrón definió como "divinidades selectas": Júpiter, Juno, Minerva, *Genius*, Marte, Venus, Mercurio, Diana, Líber, Líbera, Ceres, Telus, Apolo, Neptuno, Sol, Luna y Vulcano. Fuera de este grupo destacarán otras creaciones como la de los Lares, las ninfas, Tutela y cuatro ejemplos de virtudes divinizadas: Fortuna, Concordia, *Pietas* y Victoria.

La misma epigrafía nos servirá de acceso a la constatación de la llegada de nuevos cultos procedentes de la parte oriental del Mediterráneo. Así tendremos ocasión de analizar entidades simbólicas de origen egipcio como Isis y Serapis; de procedencia irania, como el de Mitra; de regiones minorasiáticas, como el de Cibeles; de naturaleza griega, como los de Core *Invicta* o Asclepio, y otros de procedencia diversa, pero alejados ya del carácter místico que caracteriza a los anteriores. Junto a la ritualidad vinculada al *votum* que explica su documentación epigráfica, se prestará atención a su incidencia en otras realidades como el establecimiento de espacios sagrados, sacerdocios y el desarrollo de unos rituales, siempre difíciles de constatar debido, precisamente, a su naturaleza mística.

El mismo carácter estará también detrás de otro culto que irrumpe y se expande por *Gallaecia* en el mismo contexto y con un mensaje y unos elementos muy similares: el cristianismo. La diferencia estará en su capacidad de pasar del ámbito místico al terrenal y del secreto a la propagación de su mensaje a través de misioneros, predicadores, mártires y redes de parentesco. Al contrario que el resto de cultos orientales, el cristianismo no pretendía crear focos aislados de culto, sino auténticas comunidades religiosas que, a través de su estilo de vida, se proyectara por toda la sociedad. En este sentido, se puede decir que su gran innovación fue transformar la religión en un agente activo que contrastaba con la actitud pasiva de los cultos conocidos. En nuestro trabajo profundizaremos en las claves que llevaron al cristianismo de ser una religión perseguida a un fenómeno en constante crecimiento y expansión, gracias a lo cual fue capaz de convertirse en la única religión oficial del Imperio. Para ello, prestaremos atención al origen y al desarrollo de las primeras

comunidades cristianas de *Gallaecia*; a las modificaciones que supondrá el cristianismo para el ámbito de la muerte; los rituales que introduciría en el territorio, tanto de carácter ortodoxo como heterodoxo, haciendo especial hincapié en el priscilianismo y en el arrianismo como principales movimientos heréticos constatados; los espacios sagrados que fomenta; las características de su sacerdocio y su evolución, y finalizaremos analizando la relación mantenida entre el dios cristiano y el resto de divinidades presentes en el panteón galaicorromano.

Del estudio de todos estos elementos se evidenciará que, por las cronologías abordadas (siglos III-V) estamos ante una realidad incipiente, lejos de ser general al conjunto de la sociedad del territorio y, mucho menos, consolidada. Con todo, en cada uno de los ámbitos se observará como los procesos de sincretismo, asimilación e *interpretatio* incidieron de manera mayoritaria a diferencia de otros escenarios vividos en la tardoantigüedad, donde la imposición y la destrucción de lo que se denominó como pagano fueron los protagonistas. Así, la Iglesia galaica, frente a otras situadas en otros puntos del Imperio, parece que optó por la idea de que, alterando costumbres, denominaciones o significados de rituales y espacios sagrados conseguiría, a corto o medio plazo, la conversión plena de las creencias y mentalidades de aquellos que permanecían alejados del dogma cristiano. A pesar de haberse extendido con los mismos criterios por todo el mundo, el cristianismo, al igual que la religión tradicional romana, tuvo que adaptarse a las condiciones propias de la religiosidad presente en el noroeste peninsular, dando lugar a una solución única y específica de carácter híbrido que continuará su evolución y redefinición a lo largo del tiempo.

En definitiva, en esta tesis se pretende dar visibilidad a un área de conocimiento tradicionalmente marginada por la historiografía como es la de las mentalidades y la religiosidad, y en un período histórico de grandes alteraciones, transiciones e innovaciones culturales cuya comprensión resulta fundamental para conocer, no solo la vida de sus contemporáneos, sino también la de los que en la actualidad habitan su territorio.

Al final del camino el lector, tal vez, coincida con nosotros en que, a pesar de contar con unas fuentes limitadas, parciales y menos representativas de lo que a uno le gustaría, el objetivo fundamental de esta investigación se puede dar por cumplido. De igual modo, también consideramos que han de ser valorados con la misma impresión otros propósitos no menos relevantes. Así, esta tesis sirve para sintetizar y relacionar una cantidad inmensa de información generada desde las últimas décadas y que se incrementa año tras año desde ámbitos tan diversos como la historia, la arqueología, la antropología o la lingüística. Además, creemos que constituye un recurso capaz de explicar el patrimonio histórico desde una perspectiva más cercana, al centrarse en aquellos aspectos que desde nuestra condición humana nos resultan más atractivos: los pensamientos, las emociones y las inquietudes que se hallan detrás de las creencias y del pensamiento simbólico que estructura la mentalidad y la

cosmovisión de una determinada población. Esta, participando de diferentes elementos culturales, fue la encargada de habitar un territorio, desde el cual, sus actuales inquilinos, tratamos de explicar los vestigios que atestiguan su existencia para conocer no solo su historia, sino también para comprender nuestro presente y alcanzar así un futuro viable y acorde a sus características.

Palabras clave: Edad del Hierro, *Gallaecia*, Cristianismo, Noroeste de la península Ibérica, Religiosidad y mentalidades, Castros.



AGRADECIMIENTOS

Esta investigación fue realizada gracias a la concesión de una ayuda de apoyo a la etapa predoctoral del *Plan gallego de investigación y crecimiento 2011-2015* (Plan I2C) emanada de la Consellería de cultura, educación y ordenación universitaria de la Xunta de Galicia.

Junto a este apoyo económico me gustaría destacar la dedicación y el buen hacer de mi directora Ana María Suárez Piñeiro. Son muchas las cuestiones que le debo agradecer, pero quizás lo que nunca podré olvidar es que, desde el primer momento, creyera en el tema y en los objetivos propuestos para la presente tesis y confiara siempre en mí y en mis posibilidades para llevarlos a buen puerto. A su respaldo, paciencia y perseverancia se debe, sin duda, buena parte del resultado final de este trabajo.

Gracias también al *Grupo de Estudos para a Prehistoria do NW Ibérico–Arqueoloxía, Antigüedade e Territorio* (GEPN–AAT) y al resto de miembros del departamento de Historia de la Universidade de Santiago de Compostela por acogerme como a uno más de su familia a lo largo de estos últimos tres años.

No quiero olvidarme tampoco de dos personas que son las responsables de que finalmente me decidiera a iniciar un doctorado y todo lo que ello conlleva en los momentos de incertidumbre que viví en mi paso por Santander: Alfredo Maximiano Castillejo y Ana Belén Marín Arroyo.

Esta investigación también le debe mucho a la amabilidad y buena disposición del personal de los diferentes museos, bibliotecas y archivos a los que tuve acceso durante este periodo. Entre ellos me gustaría destacar el Museo do Castro de Viladonga, el Museo do Pobo Galego, el Museo Romano de Astorga y las guías y enseñanzas de la Unidade de Arqueología de la Universidade do Minho a las que tuve el placer y el privilegio de poder asistir. Sin la ayuda y la colaboración de todos ellos, el alcance y el desarrollo de esta tesis se verían reducidos considerablemente.

Desde mi punto de vista, la realización de una tesis doctoral supone el punto final a una formación académica, que no personal, en la que resulta imposible no acordarse de todos los maestros y profesores que a lo largo de mi educación han aportado su pequeño granito de arena. A los que me acompañaron en el colegio de Oural, en el instituto Gregorio Fernández de Sarria, en la Universidade de Santiago de Compostela y en la Universidad de Cantabria, gracias, una parte de cada uno de vosotros aparece reflejada en este trabajo.

Por último, quiero dedicar unas palabras para agradecer a mi familia la oportunidad que me brindó de estudiar y formarme en aquello que siempre quise y, en especial, a mi madre, mi referente en la vida; a Adela, por su apoyo y constante compañía a lo largo de una etapa que es imposible de disociar a su persona; a mis amigos, compañeros, y, en general, a todas aquellas personas que sientan suyo este trabajo, tanto antes como después de haberlo leído.



ÍNDICE GENERAL

Introducción.....	23
Objetivos y metodología.....	30
Capítulo I. Religiosidad y mentalidad en la Edad del Hierro del noroeste peninsular.....	35
1.1. El castro como modelo de asentamiento y de pensamiento.....	37
1. 1. 1. El tránsito de la Edad del Bronce a la Edad del Hierro: la construcción de una nueva realidad simbólica.....	37
1. 1. 2. De la Segunda Edad del Hierro al período de los grandes castros: cambios y continuidades.....	56
1. 1. 3. El final de la Edad del Hierro y la aparición de los grandes castros (ss. II a. C.–I)	67
1. 2. La muerte y el ámbito funerario en la Edad del Hierro.....	73
1. 2. 1. Depósito de cadáveres en medios acuáticos.....	77
1. 2. 2. Inhumaciones e incineraciones.....	80
1. 2. 3. La exposición de cadáveres al aire libre.....	92
1. 2. 4. Otros rituales funerarios.....	96
1. 2. 5. Incineración y depósito de cenizas en corrientes de agua: una solución hipotética a un enigma histórico.....	97
1. 3. Los rituales de la Edad del Hierro del noroeste peninsular.....	112
1. 3. 1. Los rituales de sacrificio.....	116
1. 3. 2. Las ceremonias de banquete o de comensalidad.....	137
1. 3. 3. Rituales de fundación o de tipo apotropaico.....	144
1. 4. Los espacios sagrados de la Edad del Hierro del noroeste peninsular.....	155
1. 5. El sacerdocio en la Edad del Hierro del noroeste peninsular.....	178
1. 6. El panteón galaico-romano.....	183
1. 6. 1. Aproximación teórica y cuestiones metodológicas.....	183
1. 6. 2. La introducción de la escritura en el noroeste peninsular y su repercusión en la mentalidad de sus habitantes.....	193
1. 6. 3. Las divinidades galaico-romanas.....	201
1. 6. 3. 1. Las divinidades supralocales.....	202
1. 6. 3. 1. 1. Nabia.....	202

1. 6. 3. 1. 2. Reve.....	209
1. 6. 3. 1. 3. Cosus.....	217
1. 6. 3. 1. 4. Bandua.....	224
1. 6. 3. 1. 5. Crouga.....	231
1. 6. 3. 1. 6. Cario.....	233
1. 6. 3. 2. Las divinidades locales.....	234
1. 7. Cultos orientales durante la Edad del Hierro en el noroeste peninsular	249
1. 7. 1. Fuentes textuales y arqueológicas.....	249
1. 7. 2. La religiosidad fenicio-púnica y su importancia en las navigaciones al noroeste peninsular.....	252
1. 7. 3. La religiosidad fenicio-púnica en el noroeste peninsular.....	258
1. 7. 3. 1. Castro de A Punta do Muíño do Vento.....	259
1. 7. 3. 2. Castro de Toralla.....	259
1. 7. 3. 3. A Lanzada.....	260
1. 7. 3. 4. Castro de Punta de Muros.....	260
1. 7. 3. 5. Espacios sagrados y santuarios fenicio-púnicos más allá del noroeste peninsular.....	265
1. 7. 3. 6. Interpretación de los espacios sagrados constatados en el noroeste peninsular.....	268
Capítulo II. Religiosidad y mentalidad en la <i>Gallaecia</i> romana.....	271
2. 1. La configuración de la <i>Gallaecia</i> romana: la llegada de un nuevo pensamiento simbólico.....	273
2. 1. 1. La integración del noroeste peninsular en la administración romana.....	273
2. 1. 2. La ocupación del espacio durante la Antigüedad y su reflejo en la mentalidad del noroeste: entre la continuidad y la innovación.....	279
2. 1. 2. 1. Los asentamientos de época romana (ss. I-V)	279
2. 1. 2. 2. Estrategias de asentamiento en el periodo suevo: el final definitivo del modelo castreño (ss. V–VI)	288
2. 1. 3. La religión romana entre el siglo I a. C. y el I: de la crisis a la restauración augustea.....	292
2. 2. La muerte y el ámbito funerario en la <i>Gallaecia</i> romana.....	300
2. 2. 1. La muerte romana.....	300

2. 2. 2. La muerte material: necrópolis y rituales funerarios en <i>Gallaecia</i>	309
2. 2. 3. La muerte expresada: la epigrafía funeraria de <i>Gallaecia</i>	325
2. 2. 4. La muerte pensada: la visión del <i>Más Allá</i> en <i>Gallaecia</i>	337
2. 3. Los rituales de la <i>Gallaecia</i> romana.....	342
2. 3. 1. El sentido del ritual romano y su tipología.....	343
2. 3. 2. Plegarias o rogativas.....	344
2. 3. 3. El <i>votum</i>	344
2. 3. 4. Rituales de sacrificio, banquetes sagrados y rituales de purificación.....	345
2. 3. 5. Los rituales de adivinación.....	349
2. 3. 6. El culto imperial y los rituales vinculados a la vida militar.....	353
2. 3. 7. Rituales de fundación.....	358
2. 3. 8. Festividades y calendario religioso.....	358
2. 3. 9. Maleficios y rituales protectores.....	361
2. 3. 10. Las "peregrinaciones".....	364
2. 4. Los espacios sagrados de la <i>Gallaecia</i> romana.....	365
2. 4. 1. Santuarios de carácter público.....	368
2. 4. 2. Santuarios privados o domésticos.....	379
2. 5. El sacerdocio de la <i>Gallaecia</i> romana.....	381
2. 6. El panteón romano-galaico.....	391
2. 6. 1. Caracterización de los dioses y del panteón romano.....	391
2. 6. 2. Júpiter y la tríada Capitolina.....	395
2. 6. 3. Los Lares y los Lares Viales.....	406
2. 6. 4. <i>Genius</i> y Tutela.....	410
2. 6. 5. Las ninfas.....	415
2. 6. 6. Los dioses "selectos".....	419
2. 6. 6. 1. Marte y Venus.....	420
2. 6. 6. 2. Mercurio.....	423
2. 6. 6. 3. Diana.....	424
2. 6. 6. 4. Líber y la tríada plebeya.....	425
2. 6. 6. 5. Apolo.....	427
2. 6. 6. 6. Neptuno.....	429

2. 6. 6. 7. Sol y Luna.....	430
2. 6. 6. 8. Saturno y Vulcano	430
2. 6. 7. Virtudes divinizadas o dioses abstractos.....	431
2. 6. 8. Otras divinidades romano-galaicas.....	434
2. 7. Cultos orientales en la <i>Gallaecia</i> romana.....	437
2. 7. 1. Los cultos egipcios: Isis y Serapis.....	439
2. 7. 2. Los cultos iránicos: Mitra y el Sol Invicto.....	449
2. 7. 3. Los cultos minorasiáticos: Cibeles.....	457
2. 7. 4. Los cultos griegos: Core <i>Invicta</i> y Asclepio.....	461
2. 7. 5. Otros cultos de la <i>Gallaecia</i> romana.....	464
Capítulo III. El cristianismo de la <i>Gallaecia</i> romana y sueva.....	467
3. 1. Una religión del desierto en occidente: el éxito del cristianismo.....	469
3. 2. Los orígenes del cristianismo en <i>Gallaecia</i>	476
3. 3. La muerte y el ámbito funerario en la <i>Gallaecia</i> cristiana.....	482
3. 4. Los rituales de la <i>Gallaecia</i> cristiana: entre la ortodoxia y la heterodoxia.....	498
3. 4. 1. Los rituales del cristianismo ortodoxo.....	500
3. 4. 2. Los rituales del cristianismo heterodoxo.....	507
3. 5. Los espacios sagrados de la <i>Gallaecia</i> cristiana.....	517
3. 6. El sacerdocio de la <i>Gallaecia</i> cristiana.....	530
3. 7. El Dios cristiano y el panteón romano-galaico.....	539
Conclusiones.....	549
Bibliografía.....	567

INTRODUCCIÓN

Esta investigación nace de una pregunta que le hice a mi bisabuela Celia cuando la acompañaba a llevar las vacas a una finca que tenemos próxima al castro de mi pueblo: ¿en qué pensaría la gente que vivía allí? Mi bisabuela no supo responderme, pero me aseguró que su vida no debería de ser nada fácil. Desde entonces, las preguntas de ese niño se fueron multiplicando y su curiosidad tan solo se ha visto satisfecha parcialmente con la realización de este trabajo.

Para entender como pensaban los habitantes, por ejemplo, del castro aludido de Santalla (O Incio, Lugo) es necesario comprender que estos asentamientos son reflejo de una historia que nace en la Edad del Hierro, se integra en la *Gallaecia* romana, continúa como referente en el desarrollo del cristianismo y persiste como un elemento de articulación espacial y simbólica hasta nuestros días. De este modo, resulta fundamental la puesta en práctica de un estudio diacrónico que nos conduzca desde la erección del primer castro hasta su progresivo abandono como modelo de asentamiento con la llegada de la romanización y, sobre todo, con la cristianización.

Nuestra hipótesis de partida establece que con la configuración del castro se crea en sus habitantes una nueva cosmovisión y, con ella, una nueva mentalidad y religiosidad. Sobre ellas repercutirán a lo largo de la antigüedad nuevas creencias y formas de concebir la realidad, entre las que destacarán la religión romana y el cristianismo. Estas alterarán en gran medida los significantes que giran en torno al pensamiento simbólico de los habitantes del noroeste peninsular, pero muchos significados originados en la Edad del Hierro seguirán siendo importantes, al menos, hasta mediados de la Edad Media. Con ello, no pretendemos infravalorar la repercusión alcanzada por la romanización de nuestro espacio de estudio; tan solo evidenciar que la espiritualidad y ritualidad propias de la religión romana y del cristianismo se adaptaron al substrato simbólico existente, dando lugar a diversas manifestaciones singulares que variarían en función del espacio y del tiempo en el que nos situemos.

Para contrastar esta hipótesis y lograr otros objetivos que expondremos más adelante, nos basaremos en el estudio crítico de fuentes textuales, arqueológicas y epigráficas combinadas con un enfoque antropológico, pero, sobre todo, en los avances del conocimiento generados por nuestros predecesores.

Sin pretender emular al protagonista del cuento de Van Gennep (1911) que murió mientras trataba de recopilar todo lo dicho hasta ese momento sobre el tema que integraba su tesis doctoral, expondremos a continuación los autores y enfoques más destacados que han contribuido al estado actual del conocimiento de las tres grandes áreas que articulan nuestro estudio: la Edad del Hierro del noroeste peninsular, la *Gallaecia* romana y la *Gallaecia* cristiana.

A pesar de que el interés por el pasado ha existido desde el origen de la humanidad, habrá que esperar hasta el siglo XIX para que se produzcan los cambios más notables en el avance del conocimiento histórico. A este hecho contribuyeron el ambiente romántico de la época, que suscitó un atractivo especial por descubrir los orígenes de las culturas del presente; la institucionalización y profesionalización de la historia, la antropología y la arqueología, y, fruto de lo anterior, la democratización y expansión del sujeto histórico que dejará de lado las crónicas familiares o individuales y centrará su objetivo en el conjunto de los ciudadanos de un determinado país. Además, esta centuria fue un período de grandes descubrimientos arqueológicos que impulsaron el desarrollo de la labor histórica, especialmente, en su segunda mitad. Así, en 1871 tiene lugar el hallazgo, por parte de Schliemann, de los restos de la Troya de Homero en las colinas de Hissarlik; en 1874, el mismo investigador comienza a trabajar en las ruinas de la antigua Micenas; en ese mismo año, un grupo de arqueólogos alemanes excavan Olimpia. De esta forma, la curiosidad por el pasado comenzó a centrarse también en aquellas civilizaciones que habían precedido a la Roma imperial o a la Grecia clásica.

Con respecto al noroeste peninsular, este ambiente eclosiona en 1875 y 1876 con las excavaciones de la citânia de Briteiros y del castro de Sabroso, a cargo de Martins Sarmiento. Estos trabajos sirvieron para conectar la Edad del Hierro de nuestro espacio de estudio con los debates arqueológicos e historiográficos de la época. Así, en 1877, se dan a conocer los primeros resultados de la intervención en el *I Congreso Arqueológico Portugués* y, en 1880, investigadores consagrados como Cartailhac, Guimet, Henri Martin o Virchow visitan los castros en el marco del *IX Congreso Internacional de Antropología e Arqueología Préhistóricas*.

A Briteiros le siguió en 1878 la excavación del castro de Coaña por parte de Flórez y, a partir de aquí, numerosos estudios comenzaron a unir la arqueología con el análisis de las fuentes textuales clásicas que habían acaparado con anterioridad la labor de los historiadores. Figuras claves en esta transición al siglo XX serán Barros Sivelo, García de la Riega, Oviedo y Arce o López Ferreiro, para los estudios de época romana; Saralegui y Medina para el megalitismo que, por aquel entonces, se confundía con monumentos asociados a la Edad del Hierro; Maciñeira, Villaamil y Castro, Vasconcelos, Alves Pereira, Belindo, Sampaio, Pinheiro o Serpa Pinto para época prerromana, aunque los límites temporales de sus trabajos no estarán, ni mucho menos, definidos. Una prueba de ello será su concepción de la función y el significado de los propios castros: santuarios prerromanos, centros funerarios, destacamentos militares de época romana, atalayas de vigilancia, centros de explotación agropecuaria, etc. Sin embargo, el incremento cuantitativo de los estudios centrados en el pasado prerromano y romano del noroeste peninsular, no vino acompañado de una mejora cualitativa de su investigación. Así, tanto en Galicia como en el norte de Portugal, la historia y la arqueología continuaban siendo especialidades

desarrolladas por eruditos y aficionados locales al margen de instituciones estatales o universitarias.

Entre los años 20 y 30 la situación progresa ya que se crea, en 1922, la Licenciatura en Historia en la Universidad de Santiago de Compostela y, al año siguiente, se constituye el *Seminario de Estudios Gallegos* con una sección de Prehistoria, liderada por López Cuevillas, y una de Arqueología e Historia del Arte, dirigida por Carro García. A esta generación pertenecerán otros autores destacados como Bouza Brey, Xaquín Lourenzo, Fraguas, Losada Diéguez, Risco, González García-Paz, Filgueira Valverde y gente con una trayectoria previa como Maciñeira o Ángel del Castillo.

Mientras, en Portugal, en 1918 se funda la *Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia* con investigadores tan relevantes como Mendes Corrêa, Aarão de Lacerda, Viegas, Bento Carqueja o Santos Junior, a los que se unirán otros de épocas anteriores como Vasconcelos o Serpa Pinto. En 1933, Manuel Heleno crea el *Instituto Português de Arqueologia, História e Etnografia* y, en 1936, tiene lugar la fundación de la *Junta Nacional de Educação* y su subsección de *Antiguidades, Excavações e Numismática*, que llevará a cabo una importante labor de catalogación del patrimonio arqueológico del país. En este contexto destacarán otras personalidades como Cardozo, Abel Viana, Eugenio Jalhay, Afonso do Paço, Miranda Lopes, Pereira Lopo, Rocha Peixoto, Fortes o Celestino de Beca.

En España, en cambio, los avances de los años 30 se ven interrumpidos por el golpe de Estado, la guerra civil y la dictadura franquista. Así, se disuelve el *Seminario de Estudios Gallegos*, se depura la universidad y se crea una investigación centralizada por la administración del nuevo Estado y al servicio de su ideología nacionalista. Para nuestro ámbito de estudio, esta realidad supondrá la consolidación de la temática céltica, ahora seña de identidad de la raza española, y la consagración de los estudios locales fomentados por instituciones como las Comisiones Provinciales de las que dependerán, por ejemplo, el desarrollo de las excavaciones arqueológicas y la labor de los museos. Martínez de Santa-Olalla, Navascués, Almagro, Tarecena, González Fernández-Vallés o García y Bellido serán los principales investigadores de la época y los que marquen la línea de interpretación a seguir por parte de autores centrados más de lleno en nuestro espacio de estudio, como López Cuevillas, Xaquín Lourenzo, Filgueira Valverde, Taboada Chivite, Álvarez Blázquez, Lorenzo-Ruza, García Rollán o Ferro Couselo. La situación parece cambiar en 1944, momento en que se funda el *Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento*, vinculado al CSIC, y que, en cierta medida, retomará la labor institucional del *Seminario de Estudios Gallegos*. Al igual que el primero, contará con una sección de Prehistoria, que continuará bajo la tutela de López Cuevillas, y una de Arqueología, dirigida ahora por Bouza Brey.

Hasta este momento las investigaciones centradas en el megalitismo y en la Edad del Hierro eran claramente predominantes, como resultado de la tendencia iniciada en el siglo XIX de situar en estos períodos el hecho diferencial gallego y su consolidación y traspaso a la realidad española tras la dictadura franquista. En este contexto, los estudios relacionados con la *Gallaecia* romana quedaban relegados a un plano marginal y en manos de especialistas que pretendían indagar en elementos como, por ejemplo, la epigrafía, como una vía para profundizar en su conocimiento sobre la religiosidad prerromana. En Portugal, si bien es cierto que el componente céltico no era tan destacado, su interés por lo "precéltico" como período de representación de su esencia nacional tampoco benefició la puesta en práctica de estudios centrados en cronologías romanas o tardoantiguas.

Entre los años 50 y 60 asistimos al trabajo de figuras como Chamoso, Monteagudo, Luengo o García Alén que continuarán con la tendencia anterior. Sin embargo, la llegada a la Universidad de Santiago de Compostela de dos investigadores supondrá un impulso importante en la investigación histórica del noroeste peninsular: por un lado, Alonso del Real, ocupando la cátedra de *Prehistoria e Historia Universal de las Edades Antigua y Media y de Historia General de la Cultura* en 1955, y, por otro, Balil Illana, bajo cuya supervisión se crea, en 1968, el seminario de Arqueología en la Facultad de Geografía e Historia. A partir de este momento, el liderazgo protagonizado por el *Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento* pasa a ser sustituido por el de los investigadores de la Universidad de Santiago de Compostela. Ellos marcarán las nuevas líneas de trabajo a seguir con figuras importantes en el ámbito romano como Acuña Castroviejo y en el ámbito de la Prehistoria como Vázquez Varela. En el caso del norte de Portugal, esta realidad tiene su paralelismo en 1973 con la constitución de la Universidade do Minho, la labor de Alarcão en la Universidade de Coimbra o la de Almeida en la Universidade de Porto.

Hasta estos años 70, la investigación se había caracterizado por la falta de profesionalización y especialización, y por una vinculación con el objeto de estudio que respondía más a inquietudes personales que a un plan global de investigación desarrollado para solventar una determinada cuestión histórica (Currás, 2014: 94-97). Gracias a este proceso de especialización y profesionalización liderado por las universidades, a partir de los años 70, se formarán nuevos historiadores y arqueólogos que supondrán una renovación metodológica necesaria; una ruptura con la tradición investigadora previa; una ampliación temática de las investigaciones, y un incremento considerable de publicaciones y de medios divulgativos a través, por ejemplo, de diversas revistas dependientes de museos o de las propias universidades.

Desde este momento, el estudio de la protohistoria del noroeste peninsular seguirá siendo importante, pero asistiremos a un impulso de los trabajos centrados en la *Gallaecia* romana y, lo más importante, a análisis que trataban de comprender el paso del ámbito prerromano al romano desde una perspectiva que iba más allá de la

persistencia de lo prerromano. Algunos autores destacados del ámbito español serán Acuña Fernández, Arias Vilas, Calo, Casal, Caamaño, Cavada, Fariña, Fernández-Ochoa, López Gómez, Romero Masiá y, posteriormente, otros como Millán, Ares Vázquez, Rodríguez Colmenero, Pereira, Bermejo, Sánchez-Palencia, Santos Yaguas, López Barja, Dopico o Suárez Piñeiro. Para el caso portugués, a los ya citados Alarcão y Almeida, debemos sumar, entre otros, a Silva, Soeiro, Martins, Brochado de Almeida, Milay Recarey, Queiroga, Fontes, Lemos o Magalhães. Por supuesto, no debemos olvidar la presencia de autores de otros ámbitos europeos como Le Roux o Tranoy, fundamentales para el estudio de la *Gallaecia* romana.

Con todo, esta evolución de la investigación provocó una descompensación en nuestro conocimiento histórico que aún no hemos podido subsanar. Así, contamos con mucha más información arqueológica para la Edad del Hierro que para época romana o tardoantigua, pero la calidad de estas últimas resulta bastante mejor que las primeras. A esta circunstancia debemos añadir la descompensación geográfica que existe entre una región litoral que tradicionalmente ha albergado la mayor parte de las investigaciones arqueológicas e históricas y un interior muy poco analizado. Entre los estudios romanos, este desequilibrio se mantiene, pero se añade otro con un sentido diferente. Núcleos urbanos como *Aquae Flaviae*, las capitales de *conventus* y yacimientos relevantes desde el punto de vista militar han concentrado muchos más esfuerzos que otras evidencias propias de ámbitos rurales. Esta situación enlaza con otro problema presente también en la investigación de la Edad del Hierro: la predilección por los yacimientos y objetos singulares que, si bien son elementos importantes de cualquier cultura, no siempre son los más representativos. Finalmente, otra consecuencia que se evidencia es la tendencia a realizar estudios que siguen enfoques muy verticales que tratan de definir periodizaciones y procesos evolutivos, pero que dejan de lado matices y cuestiones que a un trabajo de las características del nuestro le resultarían de gran importancia.

Centrándonos, precisamente, en nuestra área de estudio, el análisis de la religiosidad y la mentalidad del noroeste peninsular vino marcado por una tendencia a desentrañar las características de los dioses prerromanos contenidos en la epigrafía romana y en determinadas estructuras asociadas a sus centros de culto. Buen ejemplo de ello, será la labor de Vasconcelos, Toutain, Costa, Caro Baroja, Tovar, Navascués, Lambrino, Blázquez, Encarnação, Rivas, Untermann, Tranoy, Albertos o Vázquez Hoys. Sin embargo, no será hasta pasados los años 80 y el desarrollo de los postulados postprocesualistas, que situaban los aspectos simbólicos e ideológicos en el centro del proceso interpretativo, cuando los estudios sobre la religiosidad se diversifiquen y engloben todos sus componentes. Trabajos que pueden incluirse en este nuevo contexto son los de Alföldy, Marco Simón, Alarcão, Curchin, Fernández-Posse, Santos, Ribeiro u Olivares. Ellos convivirán con autores, como Criado o Rodríguez Corral, que destacan la dimensión simbólica del paisaje castreño; y con

otros que incorporarán la metodología propia de la mitología comparada de Dumézil a partir de la literatura clásica y medieval y del registro arqueológico presente en contextos culturales indoeuropeos, como los primeros trabajos de Bermejo, los de García Fernández-Albalat, García Quintela, Santos Estévez, Pena o Brañas.

En todos ellos se manifiesta un intento por tratar de esclarecer las consecuencias del contacto religioso que se produce entre las creencias prerromanas y romanas, pero con una intención de descubrir el significado de las pertenecientes a la Edad del Hierro. De hecho, en muchos estudios se advierte que la referencia a lo romano se hace tan solo como resultado de que las principales fuentes para abordar la religiosidad galaica proceden de esta cronología. De este modo, las investigaciones continúan centrándose en reconstruir elementos propios de la tradición prerromana, descuidando la religión de la *Gallaecia* romana. Esta situación puede deberse a la infravaloración de la romanización de nuestro espacio de estudio y, en consecuencia, a la consideración de que las manifestaciones propias de las creencias romanas serían minoritarias, quedando relegadas a ámbitos urbanos, administrativos o militares. Así, los estudios se han reducido al análisis de objetos o estructuras destacadas de estos ambientes o al traslado hipotético de manifestaciones constatadas en otros puntos del Imperio.

Con respecto al cristianismo, su análisis como fenómeno histórico es relativamente tardío, de tal manera que hasta los años 70 no podemos hablar de una historiografía cristiana más allá de las facultades de teología o de los seminarios. Habrá que esperar al desarrollo de la historia antigua y al análisis de los cultos orientales para que el cristianismo alcance una verdadera dimensión histórica de la mano de autores como Díaz y Díaz, Blázquez, Sotomayor, Escribano, Alvar, Santos Yanguas, García Moreno, Fernández Ubiña, Teja, Cavada o, de manera más destacada para el caso de *Gallaecia*, Núñez García. A partir de todas estas contribuciones y otras más que serán señaladas a lo largo de esta tesis, proponemos tres capítulos en los que trataremos de indagar en la realidad religiosa que vivieron los habitantes del noroeste peninsular desde la Edad del Hierro a la tardoantigüedad.

En el primer capítulo abordaremos todas las cuestiones relativas a la Edad del Hierro. Nuestro análisis se iniciará con la exposición del proceso de gestación del castro como modelo de asentamiento y las consecuencias que tendrá para la configuración de un nuevo pensamiento simbólico, prestando atención, además, a su evolución y consolidación hasta la conquista romana. Continuaremos desentrañando lo que, sin duda, constituye la gran incógnita de este periodo: la muerte y el ámbito funerario. Para ello, rastreamos todos los indicios arqueológicos y textuales disponibles, examinaremos diferentes escenarios y propondremos una solución. Acto seguido nos adentraremos en la ritualidad galaica, incidiendo en las prácticas de sacrificio, las ceremonias de banquete y los rituales apotropaicos. Realizaremos un repaso de los principales espacios sagrados y apuntaremos nuevas posibilidades al

respecto. A continuación, afrontaremos la cuestión del sacerdocio, para dar paso al análisis del complejo mundo del panteón galaico. Como resultado de que su estudio depende en su mayor parte de la documentación epigráfica romana, en este apartado dedicaremos también un pequeño espacio a abordar cuestiones metodológicas sobre el estudio de estas fuentes y comentaremos las consecuencias que supondría la introducción de la escritura en una cultura ágrafa como la galaica. Finalmente, trataremos de descubrir diferentes indicios vinculados con la religiosidad fenicio-púnica que pudieron haber estado presentes en nuestro espacio de estudio.

El segundo capítulo comenzará con una contextualización de la integración del noroeste peninsular en la administración y la religión romanas y con la continuación del análisis de la ocupación del espacio hasta el final del modelo castreño en época sueva. El resto de apartados se dispondrán en sintonía con los presentes en el primer capítulo: muerte y ámbito funerario, rituales, espacios sagrados, panteón y cultos orientales, en esta ocasión, en alusión a los de origen egipcio, iranio, minorasiático y griego.

En el tercer y último capítulo nos centraremos en la irrupción, desarrollo y consolidación del cristianismo. Para ello, reflexionaremos sobre los aspectos que condicionaron su éxito frente a otros cultos orientales y con respecto a la religión tradicional romana. Seguidamente analizaremos las mismas temáticas presentes en los capítulos anteriores: la muerte y el ámbito funerario; los rituales, distinguiendo los ortodoxos de los heterodoxos y adentrándonos en la problemática del arrianismo y del priscilianismo; los espacios sagrados y la cuestión del sacerdocio. Para finalizar, expondremos una breve reflexión acerca de cómo evolucionó la relación mantenida entre el dios cristiano y los dioses del panteón galaicorromano desde sus inicios hasta su erección como única religión oficial.

Sin embargo, antes de afrontar estos asuntos, se antoja necesario detenernos de manera más detallada en los objetivos de esta investigación y en la metodología que llevaremos a cabo para tratar de alcanzarlos.

OBJETIVOS Y METODOLOGÍA

El objetivo fundamental de esta tesis doctoral es comprender la mentalidad y la religiosidad que caracterizaron a los habitantes del noroeste peninsular durante la Edad del Hierro y analizar cómo evolucionaron tras su romanización y posterior cristianización. De esta forma, nos situamos ante un marco temporal muy amplio, nunca abordado de manera continua hasta el momento, y que nos permitirá adoptar una perspectiva ambiciosa a la vez que innovadora.

De igual modo, otra de las premisas que planteamos es integrar el conocimiento emanado de sectores, normalmente, aislados y poco receptivos a la interacción: la protohistoria, la historia antigua y la historia medieval. Cada uno de ellos suele utilizar una perspectiva metodológica que se diferencia según la importancia que otorgan a determinadas fuentes históricas. Así, lo común hasta hace bien poco era que el medievalista rechazara la puesta en práctica de investigaciones basadas en datos arqueológicos y centrara sus esfuerzos en descubrir, estudiar o reinterpretar diversas fuentes textuales. Algo similar podríamos señalar, aunque en sentido inverso, para los prehistoriadores que pocas veces levantaban la vista de sus registros arqueológicos. A medio camino, los historiadores de la antigüedad trataban de hacer equilibrios entre textos de contextos heterogéneos y la realidad arqueológica que aspiraban a interpretar, aunque otorgando una mayor dosis de autoridad a los primeros.

Como resultado de esta forma de aproximarse y de reconstruir el pasado, cada disciplina originó conocimientos, en cierto modo, especializados y diferenciados. Así, en un manual centrado en la protohistoria de la península Ibérica apreciamos como la cultura material prevalece sobre cualquier otro aspecto de la vida de sus protagonistas. En cambio, en uno de la Edad Antigua, los hechos políticos y la realidad socioeconómica ocupan un lugar mucho más destacado. Por el contrario, en un título que sintetice los inicios de la Edad Media, la cultura material pasa desapercibida, mientras que la religiosidad, alcanza un papel relevante. Y en esta circunstancia, ¿qué ocurre con las transiciones culturales? O bien se obvian, extendiendo el relato y la perspectiva propia del período anterior, o bien quedan desdibujadas bajo generalizaciones que suelen incidir más en aspectos propios de las etapas centrales.

Muchos de los autores señalados en el apartado introductorio han contribuido a matizar esta realidad, pero lo cierto es que aún se mantiene vigente. En nuestro trabajo trataremos de aglutinar todos los avances alcanzados por las diversas especialidades y aprender de sus diferentes enfoques metodológicos. Con ello, pretendemos dar uniformidad a nuestro objeto de estudio, analizar las mismas cuestiones en las diferentes etapas históricas y abarcar con mayor profundidad aquellos momentos que despiertan mayor interés para nuestra investigación: las transiciones culturales.

En relación con lo anterior, otro de los propósitos que nos planteamos es sintetizar y relacionar la inmensa cantidad de información generada en los últimos años y englobarla en una reconstrucción histórica de carácter diacrónico y macroespacial. Este hecho provocará, no solo la búsqueda tediosa de informes, memorias y publicaciones, en muchas ocasiones de difícil acceso, sino también rastrear indicios de elementos simbólicos en estudios orientados a otros fines y que pasan por alto muchos aspectos que para nuestra investigación resultan de gran interés. De igual modo, las carencias comentadas de la historiografía y la labor arqueológica hasta los años 70 del siglo XX nos obligará a revisar mucha información que continúa dándose por válida en la actualidad.

Finalmente, el otro gran objetivo de esta tesis es aportar un recurso explicativo para comprender el patrimonio histórico desde una perspectiva más humana y cercana. Al fin y al cabo, siempre empatizamos más con una realidad cuando conocemos los pensamientos, emociones e inquietudes que se hallan detrás de ella. En esta investigación se pretende dar visibilidad a un área de conocimiento tradicionalmente marginada por la historiografía, como es la de las mentalidades y la religiosidad, pero que suele despertar gran interés popular. Cuando observamos un yacimiento arqueológico, por ejemplo, los historiadores no vemos solo un conjunto de piedras, sino que percibimos reconstrucciones subjetivas que nos permiten comprender y valorar cada uno de sus componentes. La sociedad tradicional contaba con mecanismos propios para tratar de asimilar estos vestigios de manera semejante a los historiadores. Sin embargo, ante el declive de la cultura popular de tradición oral se hace más necesario que nunca trasladar relatos históricos que propicien la integración del patrimonio que ha pervivido como integrante de nuestra propia cosmovisión. La materialización de esta tesis pretende incidir en este aspecto.

Con respecto a la cronología y al marco geográfico de nuestra investigación, nos encontramos ante el primer escollo metodológico: no podemos definir ninguno de los dos de manera precisa. Afirmaba Ussher que el mundo se había creado el 22 de octubre del año 4004 a. C. a las seis de la tarde. A nosotros nos encantaría tener la misma precisión a la hora de definir los límites temporales de la presente investigación, pero teniendo en cuenta que ninguna cultura comienza y termina en un momento determinado y que, las creencias y las mentalidades escapan aún más de esta posibilidad, tan solo podremos indicar ciertas referencias aproximadas. Así, nuestro estudio comenzará con la aparición de los primeros castros por motivos que serán explicados en su momento. Este hecho suele situarse en torno al siglo X a. C., pero no responde a un proceso homogéneo ni lineal, por lo que en algunas áreas geográficas se corresponderá con cronologías próximas a este siglo y en otras a momentos muy posteriores. En lo referente al final de nuestro análisis, trataremos de ceñirnos a un límite artificial situado en el siglo V, aunque no podremos obviar información procedente de momentos posteriores como las fuentes de Martín de

Braga o Valerio del Bierzo, los concilios de Braga o aquellos yacimientos que nos permitan corroborar la validez de la tendencia señalada en nuestras hipótesis interpretativas.

En cuanto a la separación cronológica por capítulos, la conquista definitiva del noroeste por parte de Augusto marcará el tránsito del primero al segundo. La constatación documental de la primera comunidad cristiana del noroeste peninsular a mediados del siglo III supondrá el inicio del tercer capítulo, pero no el final del segundo, al responder a un elemento propio de la *Gallaecia* romana y, por lo tanto, con un final compartido en ese espurio siglo V.

Más dificultad presenta la definición de nuestro espacio de estudio. Como se apreciará a lo largo de esta tesis, es imposible e inapropiado hablar de una cultura homogénea concentrada en un determinado espacio geográfico en ninguno de sus tres capítulos. La religiosidad y la mentalidad que se origina en la Edad del Hierro varía en función de la comunidad en la que nos situemos y lo mismo podemos decir de la repercusión que alcanzará la romanización y la cristianización entre sus habitantes. Como es lógico, existirán elementos compartidos que serán los que nos permitan intuir prácticas y mecanismos simbólicos comunes, pero no podrán ajustarse nunca a un territorio concreto durante los 1.500 años que pretendemos estudiar.

Con todo, y ante la necesidad de la mente humana de situar en un espacio y en un tiempo cualquier realidad que aspire a comprender, propondremos dos espacios de referencia con los que el lector pueda identificar el término ambiguo de "noroeste peninsular". En el primer capítulo, a los límites septentrionales y occidentales definidos respectivamente por el mar Cantábrico y el océano Atlántico, añadiremos los del río Vouga por el sur y del río Navia por el este. Por su parte, en los dos capítulos siguientes tomaremos como referencia el territorio delimitado por los *conventus* lucense, bracarense y asturicense. Esta demarcación reduciría el límite meridional hasta el río Duero y ampliaría el oriental hasta el río Esla. Insistimos en que la demarcación de dichos territorios no pretende definir la existencia de una realidad de características homogéneas compartidas, sino de comportamientos simbólicos y rasgos culturales diferenciados con respecto a otros espacios peninsulares. El carácter artificial de esta distinción se denota en la existencia de diferentes cargos administrativos que operaban en *Gallaecia et Asturia* o la separación, entre el 212-217 y 227, del *conventus* asturicense de la provincia de la *Hispania Superior*, compuesta únicamente por el lucense y el bracarense. En este sentido, el motivo del cambio geográfico radica, sobre todo, en cuestiones prácticas e interesadas. Con la romanización del noroeste peninsular se produce una cierta homogeneización de la cultura presente en este territorio, lo que nos permite ampliar sus límites e incluir una mayor cantidad de información presente en núcleos como *Asturica Augusta* o *Legio*. Su importancia se hace aún más evidente si tenemos en cuenta que en torno a estos

dos enclaves se asentará la primera sede episcopal del cristianismo galaico y que el obispo de Astorga liderará su Iglesia hasta la constitución del reino suevo.

Si nos adentramos en cuestiones metodológicas, Hawkes (1954) señalaba en su escala de inferencia que existían cuatro campos de conocimiento claves para comprender el pasado de cualquier sociedad: técnicas, medios de subsistencia o economía, instituciones políticas y sociales, y, por último, organizaciones religiosas, mentalidades y vida espiritual. Según él, si bien podíamos alcanzar con cierta seguridad los dos primeros ámbitos, la objetividad comenzaba a dar paso a las conjeturas y a las reconstrucciones por analogías indirectas en el tercero, mientras que, en el cuarto, estas últimas se hacían predominantes. Este hecho se debía a que, al no tener acceso a una observación directa del pasado, los historiadores estamos obligados a recurrir a la analogía y, por lo tanto, a reconstrucciones que se hacen más imperfectas en la medida que pasamos de lo concreto a lo abstracto.

¿Debemos, por lo tanto, reconocer que carecemos de fundamentos metodológicos viables para reconstruir las mentalidades y la religiosidad de los habitantes del noroeste peninsular desde la Edad del Hierro a la tardoantigüedad con un rigor mínimo de objetividad? Como anunciamos, las principales fuentes de nuestra investigación serán los registros arqueológicos, los textos de los autores de la cultura grecorromana y cristiana¹ y las inscripciones epigráficas. La problemática de cada una de ellas variará en función del momento histórico y de la temática, razón por la cual será analizada en diferentes puntos de esta tesis.

La falta de fuentes textuales o epigráficas directas para períodos como la Edad del Hierro hizo que las arqueológicas y sus enfoques interpretativos adquiriesen un protagonismo muy marcado. Sin embargo, si partimos únicamente de su información, la respuesta a la pregunta anterior ha de ser siempre positiva. La arqueología solo nos aporta instantáneas incompletas de la realidad, pero nunca sabemos si la representa o, en caso de hacerlo, en qué grado de exactitud lo hace. Para el ámbito de las creencias y las mentalidades, la arqueología nos permite acceder, aunque parcialmente, a gestos, acciones, situaciones, escenarios y objetos involucrados con ellas, pero nunca a su sentido y significado. Esta última parte queda en manos de la interpretación subjetiva del investigador y, por ello, de errores propios de su perspectiva, formación y contexto académico.

Con respecto a los textos, estos solo aluden a nuestro espacio de estudio de manera indirecta, siendo lo más habitual que describan realidades que, si bien pueden ser extrapolables al mismo por el contexto cultural en que se ubican, nunca lo representarán a ciencia cierta. De esta manera, tenemos que seguir contestando afirmativamente a la cuestión planteada.

¹ Las abreviaturas empleadas en las citas de las fuentes textuales se corresponderán con las establecidas por el *Oxford Latin Dictionary* y, en el caso de no figurar en el mismo, por el *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*.

Por su parte, las fuentes epigráficas sí representan la realidad de nuestro espacio de estudio de manera directa. No obstante, por su naturaleza y cronología no representan con exactitud la religiosidad, por ejemplo, de la Edad del Hierro ni son extensibles al conjunto de la población. La respuesta, por lo tanto, sigue siendo positiva.

¿Cómo solventar esta situación? Desde nuestro punto de vista, la solución no consiste en renunciar a alcanzar los objetivos propuestos por considerarlos utópicos ni tampoco en forzar los límites de nuestras fuentes, buscando las piezas que nos faltan en contextos heterogéneos. En nuestra opinión, la clave está en comprender las características y los límites de cada una de ellas, sistematizar toda la información que podemos obtener de las mismas e interpretarlas partiendo de los enfoques propios de sus disciplinas. Con ello llegaremos a un nivel de conocimiento en el que obtendremos diversas imágenes aisladas en el espacio y en el tiempo que trataremos de integrar en un relato global, para cuya construcción la perspectiva antropológica resultará fundamental. Sin dicho enfoque solo seríamos capaces de explicar cómo era nuestro objeto de estudio, pero lo interesante es alcanzar también el porqué, es decir, las relaciones causales que explican la aparición de la realidad histórica descrita. De este modo, podremos realizar un discurso diacrónico capaz de reflejar la evolución de las creencias y la mentalidad de los habitantes del noroeste peninsular desde la Edad del Hierro a la tardoantigüedad.

No pretendemos explicar de manera definitiva nuestro objeto de estudio, simplemente, contribuir a su mayor conocimiento y a avanzar en la comprensión de este período histórico. Si profundizamos en la forma en la que pensaba la gente podremos comprender mejor sus acciones, su economía, su sociedad, su ideología, su cultura, sus inquietudes y aspiraciones, y, en definitiva, todo cuanto afectaba y determinaba su día a día.

Por el camino quedarán muchísimos aspectos que en la actualidad somos incapaces de reconstruir e, incluso, de intuir. Pero en todo caso, trataremos de ofrecer los elementos más importantes que definieron la cosmovisión, la muerte, los rituales, los espacios sagrados, el sacerdocio y el panteón de los habitantes del noroeste peninsular desde el momento en que decidieron asentarse en un castro hasta su cristianización.

CAPÍTULO I

RELIGIOSIDAD Y MENTALIDAD EN LA EDAD DEL HIERRO DEL NOROESTE PENINSULAR





1. 1. EL CASTRO COMO MODELO DE ASENTAMIENTO Y DE PENSAMIENTO

1. 1. 1. El tránsito de la Edad del Bronce a la Edad del Hierro: la construcción de una nueva realidad simbólica

Watsuji (2006: 38) afirmaba que tanto el clima como el paisaje son dos realidades que constituyen *el momento de objetivación de la subjetividad humana en el que el ser humano se comprende a sí mismo*. El espacio y la relación que se establece con él configuran nuestra identidad personal, nuestra visión sobre el mundo y, en relación con ello, nuestras creencias y mentalidades.

La heterogeneidad de los paisajes conlleva problemas e inquietudes diferentes para la vida diaria de las personas y es la responsable de las distintas manifestaciones religiosas en las que se insiere el ser humano. En este sentido, las conceptualizaciones del medio ambiente son producto de contextos históricos y especificidades culturales en perpetuo cambio, puesto que, al fin y al cabo, persona y medio ambiente forman parte de una misma realidad. En la misma línea, Robin Horton en sus estudios sobre sociedades tradicionales en África dejaba claro que:

Los dioses no son caprichosos; poderes espirituales están actuando detrás de los sucesos observados, y existe una cantidad mínima básica de regularidad en su comportamiento. Como átomos, moléculas y olas, entonces, los dioses sirven para introducir la unidad en la diversidad, la simplicidad en la complejidad, el orden en el desorden, la regularidad en la anomalía (Horton, 1967: 52).

La distribución espacial nunca puede ser considerada arbitraria, ya que las sociedades se establecen y se crean simbólicamente y materialmente a sí mismas en función del paisaje en el que convivan. Pero, ¿qué entendemos por paisaje? En primer lugar, es necesario concebirlo como una construcción cultural fruto de la interacción y la transfiguración que el ser humano lleva a cabo para tratar de comprender una realidad que, a diferencia del espacio doméstico, supone una constante incertidumbre ante la imposibilidad de controlar y predecir su comportamiento. En segundo lugar, es también un espacio habitado porque en él se produce una interacción entre la naturaleza y el ser humano independientemente de su intensidad o pasividad. Así, pues, *el paisaje no es un espacio, es el mundo tal como lo conocen los que lo habitan* (Rodríguez Corral, 2010: 503), puesto que *el paisaje llega a ser parte de nosotros, al igual que somos parte de él [...] el ambiente no es más naturaleza que lo que es el paisaje como símbolo construido* (Ingold, 1993: 154).

El paisaje, por lo tanto, es una construcción cultural resultante de la interacción entre el hombre y la naturaleza, capaz de constituir un registro arqueológico que se puede interpretar desde una perspectiva histórica. Con ello, no pretendemos defender

un planteamiento funcionalista que someta a las poblaciones humanas a las condiciones derivadas del medio en el que conviven, pero sí analizar la relevancia y las repercusiones que se derivan de asentarse en un determinado espacio para la configuración de las mentalidades de sus habitantes.

Partiendo de estas consideraciones, las modificaciones experimentadas en el noroeste peninsular entre la Edad del Bronce y la Edad del Hierro en cuanto a las estrategias de asentamiento de sus comunidades, se presentan como elementos fundamentales para entender algunas de las claves del pensamiento simbólico vigente tanto en la Edad del Hierro como en buena parte de la Antigüedad. De hecho, a diferencia de otras regiones europeas en las que conviven durante la Edad del Hierro diversas tipologías de asentamientos, en el noroeste peninsular, el castro será la única forma conocida y permanecerá vigente por un tiempo tan extenso que superará con creces los marcos cronológicos de la presente investigación.

En líneas generales, desde el Neolítico final asistimos en el noroeste peninsular a una forma de habitar el espacio caracterizada por una continua serie de ocupaciones, abandonos y reocupaciones de determinados entornos que, desde el punto de vista arqueológico, darán lugar a lo que se conoce como áreas de acumulación, de las que la de la Lagoa estudiada por Méndez Fernández (1994) es un buen ejemplo. En ellas se aprecia una sucesión de registros arqueológicos que evidencian un uso continuado de un mismo espacio, pero con discontinuidad a nivel cronológico en función de las necesidades agropecuarias de los grupos humanos. Esta situación no nos permite hablar de asentamientos permanentes, pero tampoco de ocupaciones móviles o itinerantes propiamente dichas, ya que el uso del espacio se produciría de forma estacional pese a la relativa continuidad a largo plazo.

La transición entre el Calcolítico y la Edad del Bronce (II milenio a. C.) viene marcada por un período de crisis caracterizada por procesos puntuales de deterioro climático, alteraciones en las rutas y en los sistemas de intercambio de materias primas, modificaciones de los “centros de poder” y la degradación de los suelos a causa de la intensa actividad agrícola derivada de los inicios de la metalurgia. De esta situación inicial de crisis, sobre el siglo XIII a. C., se empieza a experimentar un cambio de tendencia marcado, por un lado, por una intensificación agropecuaria y, por otro, por una reactivación de los intercambios con los centros atlánticos a los que habrá que añadir, a partir del siglo IX a. C., el inicio de los contactos con el mundo mediterráneo de la mano de los navegantes fenicios.

En cuanto a los asentamientos y la ocupación del espacio, estas alteraciones apenas modificarán la realidad habitacional vigente. Desde la segunda mitad del II milenio hasta el siglo IX a. C., la población seguirá asentada predominantemente en zonas de valles y con poblados en forma de aldeas pequeñas localizadas en espacios abiertos al paisaje, casi imperceptibles en el mismo, y orientadas a la realización de

actividades agropecuarias de carácter itinerante.² La proliferación de silos y la intensificación de la deforestación para la puesta en funcionamiento de más suelos destinados a fines agropecuarios confirman esa caracterización (Rodríguez Corral, 2009: 11; González Santana, 2011: 52).

En fechas calibradas, la aparición del castro para el noroeste peninsular ha de situarse entre los siglos IX y VIII a. C. en la región costera del norte de Portugal y en las Rías Baixas,³ aunque poblados fortificados en altura con dominio visual de su entorno ya estaban presentes en cronologías, incluso calcolíticas, como bien evidencian yacimientos como la Mesa de Montes (Cangas do Morrazo, Pontevedra) (Gorgoso et al., 2011). Hacia el siglo VIII a. C. se generaliza como único modelo de asentamiento en esta área y a partir de este espacio se expandirá hacia el norte siguiendo un recorrido desde la costa hacia el interior a través de los valles fluviales. Al mismo tiempo, surgen nuevos núcleos de difusión en áreas septentrionales y orientales, como el interior del actual territorio asturiano, pero ligados igualmente a la presencia de unos ríos cuyo cauce se pretende controlar visualmente.⁴ Se evidencia,

² Ejemplos de estos asentamientos los tenemos en Bouça de Frade (Jorge, 1980 y 1988), Lavra (Jorge, 1980 y 1988) y Tapado da Caldeira (Jorge, 1980 y 1988) en el norte de Portugal o en Monte Buxel (Lima y Prieto, 2002), O Casal de Moaña (Calo y Sierra, 1983: 65), Barxés (Calo y Sierra, 1983: 63-65), Cova (Calo y Sierra, 1983: 63-65), O Curral (Calo y Sierra, 1983: 63-65), Mirás (Parcero, 1998), Carballeira do Espírito Santo (Aboal et al., 2003) y las Islas Cíes (Cardero, 1980) en Galicia.

³ Los ejemplos de estos primeros asentamientos fortificados en altura aparecen en la Edad del Bronce y continúan su ocupación en la Edad del Hierro en casos como San Julião (Bettencourt, 2000b), Coto da Pena (Silva, 1986), Castelo de Matos (Queiroga, 1984), A Santinha (Bettencourt, 2001) o Punta do Cociñadoiro (Cano Pan, 2012). Otros ejemplos de cronología temprana los tenemos en la región portuguesa del grupo Baiões-Santa Luzia, con yacimientos como Vila Cova de Perrinho (Coffyn, 1985), Castelo dos Mouros (González Ruibal, 2006-2007) y Cabeço do Crasto de São Romão (Senna-Martinez, 1995); en la zona comprendida entre el río Duero y el Lima con Penha (Sampaio et al., 2010), Falperra (Bettencourt, 2000c), o el castro de Lanhoso (Bettencourt, 1993-1994), todos ellos del Bronce Final; en la Veiga de Chaves con San Tiago (Jorge, 1983-1984) o Santa Ana (Santos, 1995); y, finalmente, en la zona de las Rías Baixas y la cuenca del Miño con Santa Trega (Currás, 2014: 128-147), Peneda do Viso y Mesa de Montes (González Ruibal, 2006-2007; Currás, 2014) y en el interior de Ourense, Coto de San Trocado (Fariña y Xusto, 1991; González Ruibal, 2006-2007) y Castromao (Orero, 1997, 2000 y 2010). A esta lista podemos añadir otros como Barbudo (Martins, 1989), Faria (Martins, 1990; Bettencourt, 2000c), Lugar da Costa (Amorim, 2007), Roriz (Almeida y Soeiro, 1980), Monte do Padrão (Martins, 1985; Moreira, 2005), San Estevão da Facha (Almeida et al., 1981 y 1982), castro do Peso (Almeida, 1990), Cabanas (Bettencourt, 2000c) o Alto da Caldeira (Jorge, 1981).

⁴ Somos conscientes de que en territorios del norte peninsular como Asturias, Cantabria o incluso el Bierzo existe una corriente historiográfica protagonizada por autores como Jordá (1984), Carrocera (1995), Sastre (2001), Sánchez Palencia, Sastre y Orejas (2002) o Luzón (Luzón et al. 1980), que interpretan algunos de los castros de sus territorios como un sistema de asentamiento de origen romano y en relación con un proceso de reubicación de poblaciones anteriormente diseminadas en el espacio en puntos concretos del mismo con el objetivo de explotar sus recursos minerales. Dicho de otro modo, para estos autores, romanización, economía minera y reorganización del territorio por medio de castros serían, en ciertos casos, una realidad común. Sin embargo, trabajos desarrollados en los últimos años por Villa (2002) y otros anteriores como los efectuados por Maya (1987-1988; 1989), han demostrado que el panorama cronológico, cultural y económico castreño de estos territorios es más complejo y que, al igual que las tesis mantenidas para el conjunto del noroeste peninsular y a las que nos sumamos nosotros con este estudio, tiene un origen y un desarrollo endógeno cuyas raíces proceden de la Edad del Bronce. De la misma forma, estudios recientes de Sánchez-Palencia, Sastre, Orejas o Ruiz de Árbol (2017) han puesto de manifiesto que el establecimiento de asentamientos dedicados únicamente a la explotación mineralúrgica no es una realidad histórica viable en época romana, ni siquiera en cronologías próximas a la conquista y a la reforma augustea y que la complementariedad con

de este modo, la importancia de los cursos fluviales en las comunicaciones entre las comunidades del Bronce y su vigencia en la Edad del Hierro.

Si bien es cierto que se trata de un fenómeno que se irá extendiendo de manera paulatina y conviviendo en los primeros momentos con asentamientos propios de la Edad del Bronce, el cambio que supone la irrupción de los asentamientos fortificados resulta de una dimensión radical, puesto que representan una alteración absoluta en la forma en la que el ser humano se relacionaba con su entorno natural y antrópico.

Pese a que el registro arqueológico de estos primeros castros no es tan abundante en relación a otras fases de la Edad del Hierro, es posible plantear una serie de rasgos comunes⁵ que ilustrarán ese contraste existente entre las estrategias de asentamiento vigentes en la Edad del Bronce y las que se imponen en este nuevo período, siguiendo postulados tipológicos esgrimidos por autores como Silva (1986), Carballo (1990, 1996a, 1996b, 2000 y 2002), Martins (1990), Dinis (1993), Lemos (1993), Parceró (2000a, 2002, 2005), Fábrega (2005), González Ruibal (2006-2007), Grande Rodríguez (2007 y 2008), Pungín (2009), Rodríguez Corral (2009), Vázquez Mato (2010), González Santana (2011) o Ayán Vila (2011).

Todos estos estudios parten de una división tripartita de la Edad del Hierro cuya división varía en función del autor, pero que mayoritariamente suele consensuarse en una primera fase que iría del siglo IX al V a. C.; una segunda que abarcaría del siglo IV al II a. C., y una última que comprendería los siglos II y I a. C. Tal división tiene su origen en el convencionalismo esgrimido inicialmente por Maluquer de Motes (1973), consolidado en la historiografía desde diferentes perspectivas. Sin embargo, como se ha evidenciado en trabajos recientes (Currás, 2014: 338-353), este no siempre funciona en todos los casos, ya que materiales o asentamientos con características del Hierro I pueden corresponderse con una cronología del Hierro II y viceversa.

En cualquier caso, y a pesar de considerar que todo intento de clasificación o tipificación de la historia en compartimentos estancos resulta improductivo e incluso contraproducente, aquí mantenemos esta clasificación convencional. Nuestro objetivo no es realizar un estudio exhaustivo y sistemático de la ocupación castreña a lo largo de la Edad del Hierro sino, simplemente, comprender cómo la instauración y la evolución de la misma pudo repercutir en la mentalidad de sus habitantes como una fuente de conocimiento más para indagar en la religiosidad del período.

actividades agropecuarias resulta imprescindible. En este sentido, la verdadera especificidad de este tipo de asentamientos sería el establecimiento de una jerarquía y de un orden socio-político nuevo y no tanto el de una sectorialización económica que pudiera alterar la tradición prerromana existente (Sánchez-Palencia et al., 2017: 871).

⁵ Autores como Romero Masiá (1976 y 1980), Camino (1995), González Ruibal (2006-2007) y Ayán Vila (2011) defendieron un comportamiento heterógeno y singular de los castros localizados en el ámbito costero. No obstante, tal como ha evidenciado una investigación reciente como la de Currás (2014: 450-458), salvando los condicionantes topográficos propios de estos medios, la inmensa mayoría, o al menos los situados en unas cronologías tempranas, responden a una misma lógica que los asentamientos situados en el interior.

Así pues, los castros relativos a la Primera Edad del Hierro (ss. IX-V a. C.) destacan en altura sobre el medio circundante, pero no poseen una visibilidad completa de los terrenos más inmediatos. En su entrada se combinan zonas de fácil accesibilidad con otras de gran dificultad, coincidiendo estas con los puntos de mayor visibilidad, de tal manera que se establece así una contraposición entre visibilidad y accesibilidad. Su morfología se caracteriza por la simplicidad, al carecer de elementos presentes en períodos posteriores como terrazas, antecastros,⁶ estructuras externas, etc. Y, en cuanto a sus estructuras artificiales defensivas, predominan las de tipo negativo, con el foso como principal protagonista, mientras que murallas y parapetos presentan formas simples y sin la sucesión que se verá también a partir del siglo IV a. C.⁷

En cuanto al entorno más inmediato, estos primeros castros se sitúan en zonas de tipo extensivo con predominio de suelos ligeros, poco profundos, con pendientes moderadas. No evitan la presencia cercana de zonas improductivas, evidenciando como la productividad del terreno era un factor secundario para sus habitantes en comparación con la necesidad de monumentalizar su asentamiento en el paisaje.

En los espacios interiores de la muralla, identificamos poblados de pequeñas dimensiones,⁸ pero no por ello carentes de elementos que señalen el primer urbanismo del noroeste peninsular, aunque el urbanismo castreño no se consolidará hasta la aparición de los grandes castros a partir del siglo II a. C. En los castros encontraremos por primera vez una planificación a la hora de construir el poblado, tal como se puede constatar en As Croas (Peña, 2000a), El Picu la Forca (Camino et al., 2009: 151) o El Castrelín (Borrenes, León) (Fernández-Posse et al., 1993; Fernández-Posse, 2000 y 2001). En ellos se aprecian niveles de abandono correspondientes a su fase de construcción y se observa como la parte más importante de esta planificación consistía en la delimitación inicial del espacio en el que se iba a levantar el asentamiento mediante el trazado de un foso; este aportaba, además, la materia prima necesaria para otros elementos defensivos como la muralla o los parapetos, como así se ha comprobado en yacimientos como el de Torroso (Peña, 1992 y 2000b). La relevancia de estos elementos defensivos iría más allá de la simple delimitación de un espacio, puesto que, en muchos casos, representaría también el punto de referencia para la ordenación de la arquitectura doméstica interior, al emplear la cara

⁶ Casos excepcionales como el del castro de San Trocado (Fariña y Xusto, 1991; González Ruibal, 2006-2007: 186) presentan antecastro en la Primera Edad del Hierro, pero la presencia de este elemento es anecdótica para este período.

⁷ Es posible incluso encontrarnos durante esta Primera Edad del Hierro con castros que carecen de estructuras defensivas, como son los casos de Barbudo (Martins, 1989), cuya muralla no se documenta hasta por lo menos el siglo V a. C., o Pena Redonda (González Ruibal, 2004b y 2006-2007: 187).

⁸ Con todo, en la zona interior y oriental del noroeste peninsular, los castros presentarán un mayor tamaño en esta Primera Edad del Hierro que los de épocas posteriores, adoptando así un comportamiento contrario al del resto del territorio (Grande Rodríguez, 2008: 92-93).

interna del recinto amurallado para su cimentación (Fernández-Posse, 1998: 222; Ayán Vila, 2011: 393).

Las construcciones internas de estos primeros castros se adaptan a la morfología del terreno. Son minoritarias las tareas de aterrazamiento documentadas y, en cambio, bastante frecuentes los accidentes naturales y afloramientos rocosos dentro del poblado, algo que, por otra parte, reducirá las posibilidades de crecimiento demográfico de su población y limitará el espacio habitacional. Este hecho, unido al marcado individualismo que presentan sus viviendas, separadas unas de otras y sin compartir muros, hizo pensar que los asentamientos castreños de este primer período carecerían de una ordenación urbanística (Romero Masiá, 1984-1985: 22; Sánchez-Palencia y Fernández-Posse, 1985: 85). No obstante, más allá de la planificación evidente que supone delimitar un espacio por medio de foso y muralla, la racionalización del espacio habitado es un fenómeno visible e indiscutible. En palabras de Carballo, lo que singulariza a los castros del noroeste no es *tanto el hecho de estar fortificados o de ocupar determinados lugares del territorio, como la forma de concebir el espacio, la arquitectura y el urbanismo* (2000: 9). Se trata de un ordenamiento urbanístico original que responde a las irregularidades de un terreno escogido más como referente visual y monumental que como espacio práctico para la vida cotidiana y productiva. Esta circunstancia provoca irregularidades en el terreno que, junto al uso de una planta circular y de una cubierta cónica, origina la dispersión de unas viviendas con calles y callejones sinuosos y estrechos que, no por parecer anárquicos en su disposición, esconden una planificación urbana.

Así pues, el castro supone la culminación de la progresiva sedentarización que había experimentado la población del noroeste peninsular a lo largo de la Edad del Bronce, pero también una delimitación de un territorio al que quedarán asignados los habitantes de un determinado emplazamiento⁹ y en donde, frente a las estrategias anteriores, primarán los factores de monumentalización del espacio sobre los productivos.

Pero, ¿a qué se deben estos cambios y cuál es su origen? Son varias las respuestas ofrecidas: cambios climáticos y ambientales, especialización económica e incremento de las desigualdades sociales de las comunidades del noroeste peninsular, crisis socioeconómicas o novedades en las estrategias económicas, que derivan en un incremento de la productividad que implica la creación de micro sociedades jerarquizadas o que, por el contrario, siguen modelos segmentarios para evitar dicha jerarquización.

⁹ Ciertos trabajos de Parcero (1998) han permitido comprobar que esa delimitación del territorio no solo afectó al recinto habitacional sino que se extendió también a las tierras más próximas destinadas a su explotación agropecuaria, tal como muestran yacimientos como Coto do Castro (Cotobade, Pontevedra), castro de Follente (Caldas de Reis, Pontevedra), castro de Mirás de Arriba (Ames, A Coruña) o Coto do Castro-O Soto (Cabanas, A Coruña), cuatro asentamientos con posibles *evidencias de la creación de espacios de cultivo artificializados en el exterior de los castros desde las primeras fases de su existencia* (Parcero, 1998: 28).

Todas estas hipótesis parten de un punto de vista común: se trata de un proceso endógeno. Se superan así las viejas teorías invasionistas presentes en autores como López Cuevillas (1953a), que proponían aquella imagen de las serpientes indoeuropeas (identificadas con poblaciones de raza celta) que invadían y doblegaban a los míticos *oestrimnios*, símbolo de los habitantes que durante la Edad del Bronce ocuparían el noroeste peninsular.¹⁰

Esta perspectiva generalizada de entender el nacimiento del castro como fruto de una evolución interna responde a una serie de indicios que evidencian un proceso de continuidad en unas sociedades que, pese a sedentarizarse, seguirían con su tradición material previa. De este modo, elementos como la tipología de la vivienda de planta circular,¹¹ sus materiales de construcción,¹² la reutilización de espacios de asentamiento previos¹³ y la vigencia de actividades como la metalurgia y la elaboración de cerámicas son buena muestra de ello (González Ruibal, 2006-2007). En relación a este último elemento, los primeros siglos de la Edad del Hierro se caracterizarán por su gran homogeneidad tanto en morfología como en decoración, siguiendo la tradición del Bronce Final y con el recipiente conocido como *olla de borde recto tipo Neixón Pequeno* como objeto más destacado, con el 80 % de todo el inventario cerámico de los castros conocidos hasta el momento (Ayán Vila, 2011: 406). Para autores como González Ruibal, el hecho de que la cerámica entre el Bronce Final

¹⁰ Estas teorías parten de la interpretación de la obra de Avieno (*Ora Marit.* 155): [...] y los *Oestrymnios* habitaban sus lugares y campos; después una multitud de serpientes obligó a huir a sus habitantes y dejó el territorio vacío de su nombre. Con todo, existen posicionamientos actuales que, frente a la defensa de una evolución endógena de los habitantes del noroeste peninsular, consideran que los castros surgen de una filiación de origen indoeuropeo que se integraría en un fenómeno más global gracias a migraciones de poblaciones entre las que destacarían las de filiación céltica (García Quintela, 2005; Silva, 1986; Bettencourt, 2005; Brañas, 2000 y 2005).

¹¹ En yacimientos como Punta dos Muros o castro do Cociñadoiro se observa una ordenación axial y casas de planta cuadrangular con esquinas redondeadas (Cano Pan y Gómez, 2010 y Cano Pan, 2012), pero se sitúan como casos excepcionales dentro de este período y, en ellas, las influencias mediterráneas pudieron ejercer un notable peso.

¹² Los niveles más antiguos de yacimientos como S. Julião (Bettencourt, 2000b) y Baiões (Kalb, 1979) muestran unas estructuras de habitación sin definir, pavimentos de arcilla y hogares distribuidos entre los afloramientos rocosos. Esta circunstancia evidencia como la tipología de vivienda continúa sin cambios a pesar de las modificaciones producidas en el poblamiento entre la Edad del Bronce y la del Hierro. De hecho, no será hasta el siglo VI-V a. C. cuando se generalice el uso de la piedra en la arquitectura doméstica y se abandonen los materiales perecederos. Con todo, en yacimientos costeros y excepcionales como Coto da Pena I ya se documentaba una petrificación precoz de, por lo menos, una parte de las construcciones domésticas en una cronología del Bronce Final (Silva, 1986; Bettencourt, 2013: 33). Este hecho, por otra parte, refleja que el uso de la piedra como material constructivo tampoco constituyó una innovación sin paralelos en el noroeste peninsular.

¹³ Algunos castros poseen niveles arqueológicos que evidencian una ocupación estacional o interrumpida previa al establecimiento definitivo de la comunidad castreña. Por ejemplo, el castro de Palheiros con ocupación de su espacio en época calcolítica (Sanches, 2008), Monte das Minas (González Ruibal, 2006-2007), castro de Lanhoso (Bettencourt, 1993-1994), Castelo de Matos (Queiroga, 1984), S. Julião (Bettencourt, 2000b), Torroso (Peña, 1992 y 2000b), Penalba (Álvarez Núñez, 1986, 1987 y 1991) y otros como Falperra (Bettencourt, 2000c), Roiriz (Almeida y Soeiro, 1980), Santa Trega (Currás, 2014: 128-147) y el propio S. Julião. Este último no solo contará con ocupaciones anteriores sino que su tradición ocupacional se prolongará hasta la Edad Media, lo que muestra la importancia de determinados espacios para las sociedades de la zona, independientemente del período (González Ruibal, 2006-2007: 105; Currás, 2014: 285-286).

y la Edad del Hierro apenas sufra alteraciones es de tal importancia que puede traducirse en que *en muchos sentidos, la vida sigue siendo igual* (González Ruibal, 2007a: 262), puesto que la cerámica es un reflejo de las tareas cotidianas y las características socioeconómicas de una sociedad.

Más allá de la cultura material, en el ámbito simbólico también se intuirán ciertas continuidades como la presente en algunos motivos ornamentales de vinculación funeraria (Franco y Pereira, 2005), la importancia de las estaciones de arte rupestre de cronologías anteriores a la Edad del Hierro en la ubicación de los nuevos asentamientos (Güimil-Fariña y Santos-Estévez, 2013), la reutilización de lugares cultuales de períodos anteriores¹⁴ o la vigencia de prácticas como la ofrenda de objetos en corrientes de agua. Con todo, y como veremos más adelante, si bien es cierto que se puede observar una continuidad en el ámbito simbólico, con la Edad del Hierro asistiremos a un proceso que dirige sus pasos hacia la abstracción y a la ocultación de todos los rituales y manifestaciones simbólicas.

De igual modo, elementos que pueden resultar novedosos, como la delimitación de los poblados con fosos y murallas y la localización en altura de los asentamientos, tienen su antecedente en la Edad del Bronce e incluso en el Calcolítico, con casos excepcionales como el del castro de Palheiros (Vila Real) (Sanches, 2008). En zonas meridionales del noroeste peninsular se documentan para la Edad del Bronce ocupaciones en altura e incluso en algunas ocasiones estructuras fortificadas (Parcero et al., 2007: 144). De manera más generalizada se delimita el espacio a partir de zanjas y de fosos, lo que no solo afectará a las zonas del asentamiento, sino también a las tierras que se vincularían estacionalmente con el mismo.

Si dejamos de lado las continuidades y abarcamos las modificaciones mencionadas, autores como Calo (1993) han planteado el nacimiento de los castros en relación a las alteraciones climáticas y ecológicas fruto de la transición del período Subboreal al Subatlántico. A partir de las evidencias encontradas en Escandinavia se define el Subboreal como la fase climática que sucede al óptimo climático caracterizado por unas condiciones climáticas secas, frías y continentales, aunque con los veranos más cálidos que los actuales. Por su parte, el período Subatlántico supone, en líneas generales, un incremento del frío y de la humedad con respecto al anterior.

La importancia de esta transición climática radica en que, en regiones como el Reino Unido, coincide con el cambio cultural sucedido entre la Edad del Bronce y la Edad del Hierro, aspecto que llevó a diversos autores (Almeida, 1990; Calo, 1993) a plantear un paralelismo interpretativo con los hechos acaecidos en el noroeste peninsular. Así, por ejemplo, Calo Lourido argumenta que el aumento de la pluviosidad del Subatlántico pudo contribuir a la dispersión de la población por el interior del

¹⁴ Un buen ejemplo es el yacimiento de Devesa do Rei (Vedra), en donde se intuye una actividad cultural desde el Neolítico hasta la Edad del Hierro (Alboal et al., 2005).

noroeste peninsular en su búsqueda de tierras no afectadas por el incremento de la masa forestal que estaría produciéndose en el litoral. Por otro lado, se observa también un *considerable incremento del Alnus a inicios del Subatlántico que revelaría un aumento de las aguas superficiales y, en consecuencia, la formación de turberas* (Díaz-Fierros 1996: 16; González Ruibal, 2006-2007: 110). Este hecho, unido al incremento de la pluviosidad y de la humedad, provocaría que muchas tierras bajas se convirtiesen en pantanos, imposibilitando así su explotación y ocupación.

Efectivamente, en regiones como en las ya citadas Islas Británicas estas alteraciones climáticas provocaron cambios importantes en las estrategias de asentamiento e interacción de las sociedades con el medio: disminución en la ocupación de las zonas altas, concentración en las áreas más favorables y uso intensivo y sistemático de los pastos de verano con desplazamientos entre el llano y la montaña (Dark, 2000).

En el noroeste peninsular, la transición climática entre la Edad del Bronce y la del Hierro muestra el final de un período neoglaciar, constatado durante el Calcolítico y parte de la Edad del Bronce, y el inicio de una recuperación de las temperaturas y un incremento en la humedad de forma parecida a lo descrito para la zona británica (Ramil-Rego et al., 2010). Por otro lado, los datos derivados de las turberas señalan un retroceso de los pólenes de los árboles, que coincide con una intensificación de los indicadores de erosión del suelo y de las actividades antrópicas, reflejo de un cambio y una intensificación en la explotación de los recursos (Martínez-Cortizas et al., 2009).

Así pues, la transición entre el Bronce y el Hierro a nivel climático deja entrever variaciones similares a las registradas en el resto de la Europa atlántica. No obstante, en cuanto a condiciones ambientales y de explotación del medio, se observa una intensificación de la actividad antrópica sobre el medio más que cambios drásticos en las mismas. De hecho, tal como afirma Martín Seijo, *la substitución de las formaciones forestales por comunidades arbustivas de substitución y formaciones de matorrales es probablemente una de las características fundamentales en la evolución de la cobertura vegetal desde la Edad del Bronce hasta época romana* (Martín Seijo, 2012: 597).

Por tanto, la interpretación que concede a las alteraciones climáticas del período un componente explicativo del cambio de estrategias de asentamiento en el noroeste no es suficiente por sí misma. En primer lugar, porque las alteraciones son poco importantes y menos relevantes que las presentes en otras regiones y, en segundo lugar, porque las modificaciones antrópicas registradas superan con creces a las derivadas del medio natural.

Observemos ahora los postulados teóricos que hacen hincapié en aspectos relacionados con una especialización económica y el incremento de las desigualdades como origen de los cambios descritos más arriba. En este caso se presta atención a las relaciones comerciales atlánticas de intercambios metalúrgicos desarrolladas

durante el Bronce Final y a las desigualdades sociales que se intuyen del tráfico de bienes de prestigio que circulan en ellas. La presencia de estos circuitos comerciales daría lugar a unas desigualdades sociales con grupos dominados por élites y a la existencia de comunidades polarizadas por diferentes intereses económicos que condicionaría el establecimiento de los asentamientos castreños como centros especializados de producción.

Este incremento de la complejidad social, para los partidarios de estas teorías, queda reflejado a nivel arqueológico en la presencia de producciones metalúrgicas dentro de los primeros castros, entre los siglos IX y VII a. C. Buena muestra de ello son: castro de Torroso (Peña, 1992 y 2000b), Penalba (Álvarez Núñez, 1986, 1987 y 1991), Castrovite (Carballo, 1998; González Ruibal y Carballo, 2001), Castromao (Orero, 1997, 2000 y 2010), O Neixón (Acuña, 1976a y 1976b; Ayán Vila, 2005 y 2008), A Graña (Meijide, 1990; Acuña y Meijide 1991) Penarrubia (Arias Vilas, 1979), S. Julião (Bettencourt, 2000b), Baiões (Kalb, 1979) o Punta de Muros (Cano Pan y Gómez, 2010; Cano Pan, 2012). Pese a que en este momento continuarían vigentes aldeas con la tradición habitacional del Bronce, estas carecerían de restos de productos metálicos y evidencias de fundición, tal como se aprecia, por ejemplo, en O Casal de Moaña (Calo y Sierra, 1983).

Esta realidad se traduciría en que *los poblados fortificados o castros parecen ser el resultado de desigualdades sociales y territoriales, producidas por la concentración de poder y de riqueza en determinados grupos sociales* (Carballo, 2000: 36), o también que estos primeros asentamientos se corresponderían con *lugares ceremoniales más que de habitación propiamente dicho* (González Ruibal, 2006-2007: 94). Es decir, los primeros castros serían el resultado de una especialización y diferenciación del espacio fruto de la iniciativa de determinados grupos sociales para controlar los circuitos comerciales atlánticos, tan importantes para la realización de objetos de prestigio en bronce y para la obtención de cobre y estaño. En este sentido, Punta de Muros (Arteixo), uno de los poblados fortificados más antiguo del noroeste con una datación del siglo X al IX a. C. para sus inicios, resultaría un buen ejemplo, puesto que carece de estructuras domésticas y se orienta hacia la producción y manipulación de objetos metalúrgicos (Cano Pan y Gómez, 2010; Cano Pan, 2012).

Por otro lado, la necesidad de que estos primeros castros poseyeran un dominio visual directo o indirecto, tanto de los asentamientos como de los territorios próximos y las vías de comunicación (terrestres, fluviales o marítimas), respondería al deseo por parte de las nuevas élites castreñas de articular y controlar un espacio demarcado desde la idea de posesión y su conceptualización como ámbito privado (González Santana, 2011: 74).

A este hecho hay que añadir el notable incremento de depósitos o escondites de objetos de bronce que, si bien puede relacionarse con funciones simbólicas, también podría evidenciar la necesidad de preservar un material cuyo

aprovisionamiento o elaboración empezaba a ser dificultoso por falta de materia prima o de circulación de productos. Esta teoría se relaciona con otra hipótesis más extendida que sugiere una crisis socioeconómica como detonante de las modificaciones sociales y de las estrategias productivas que darán lugar al castro como forma de asentamiento.

Si durante la Edad del Bronce se asistía en el noroeste peninsular a relaciones comerciales con otras regiones atlánticas de gran importancia, entre los siglos IX y VIII a. C. en la mayor parte de Europa aparecen indicios que señalan una crisis de estas actividades. Uno de ellos es la mayor presión sobre la tierra por parte de las comunidades, derivada de un incremento demográfico que demanda más bienes de subsistencia. Otro es la ya anunciada dificultad de aprovisionamiento de materia prima para elaborar elementos de prestigio y útiles de bronce ante unas relaciones comerciales que parecen interrumpir su dinamismo. Ambos elementos revelan, en el marco de estas teorías, la caída de los circuitos comerciales atlánticos que, mientras que estaban en uso, habrían originado la creación de determinadas élites dedicadas a la obtención y elaboración de bienes de prestigio con los que establecer relaciones comerciales. Ante la crisis de las mismas, dichas élites tendrían que reorientar sus estrategias económicas para mantener su estatus de poder e influencia social. En este momento entraría en juego la aparición del castro, en el marco de unas sociedades que centrarán todo su interés en apropiarse de un territorio determinado y en donde la posesión de la tierra sustituiría a los antiguos objetos y bienes de prestigio del Bronce (Alarcão, 1992; Ruiz-Gálvez, 1998).

Con la llegada de la Edad del Hierro, a partir del siglo IX a. C., se comienzan a intuir en el registro arqueológico la presencia de materiales de origen mediterráneo (evidencias de hierro, pasta vítrea, fíbulas de bronce de doble resorte y Acebuchal, cerámicas pintadas, cuchillos afalcatados, etc.) (González Ruibal et al., 2010: 579). Este dato señala la existencia de un nuevo circuito comercial del que participa el noroeste y que acabará provocando la caída de las viejas relaciones comerciales atlánticas, una crisis de la base de poder de las élites locales y una reorientación de las estrategias económicas que, a su vez, conducirán a la construcción del castro como modelo de asentamiento.

Dentro de estas hipótesis, la llegada del comercio fenicio supondría un cambio en las estrategias comerciales y el fin del sustento económico y político de unas élites que verían en peligro la base de su influencia y poder social. Ante esta situación, las comunidades se verían obligadas a modificar sus actividades económicas primando la agricultura y la ganadería. Esto daría lugar a una sobrevaloración de la tierra y a un interés por apropiarse de ella como resultado de un incremento de la competencia entre las sociedades del noroeste en pleno crecimiento demográfico. Tal situación acabará derivando en la construcción del castro como apropiación de un determinado

espacio de explotación que refleja una perspectiva económica más autárquica y también defensiva para evitar las incursiones vecinas (Parcero et al., 2007).

Así pues, el colapso de la economía tradicional atlántica y el paso a una realidad más aislada y fragmentada daría lugar en la Edad del Hierro a un aislamiento de los diferentes focos atlánticos que iniciarían un período de evolución independiente. En el caso del noroeste peninsular se manifestaría con la construcción de los castros como símbolo de un proceso de sedentarización propio de un período de relativo estancamiento económico que supondría el final del crecimiento del Bronce Final.

El problema de esta perspectiva es que otorga gran importancia a un fenómeno externo como motivo de cambio (la presencia fenicia), que, realmente, no empieza a ser relevante en el noroeste hasta el siglo IV a. C. Además, se sobreentiende que las actividades comerciales constituirían la base económica de determinadas poblaciones que controlarían parte del territorio circundante, hasta el punto de que una crisis producida en ellas sería capaz de provocar un cambio en la forma de asentamiento de una región tan amplia como la comprendida entre el sur de Galicia y el norte de Portugal. Pero, ¿cómo se llegaría a la solución del castro?

En dicha área, la más dinámica a nivel sociocultural del noroeste, se aprecia a nivel arqueológico como los asentamientos comienzan a aproximarse hacia finales de la Edad del Bronce a las zonas fértiles y productivas del fondo del valle. Al mismo tiempo se percibe un progresivo incremento de su productividad agraria que, a su vez, se materializa en la existencia de estructuras para almacenamiento de excedentes agrícolas. A pesar del incremento de excedentes y del crecimiento económico, el tránsito de la Edad del Bronce a la del Hierro supuso en esta región la práctica desaparición de los objetos de prestigio tan frecuentes durante el Bronce, que evidenciaba el paso a una sociedad más igualitaria. Esta situación es explicada por Parcero y Cobas de la siguiente manera:

En un contexto de incremento de productividad y producción de excedente, se creó un mecanismo para evitar la apropiación del excedente por parte de individuos o segmentos sociales, mediante la desviación del potencial conflicto interno y mediante el incremento de la reciprocidad externa negativa. De este modo, el vínculo entre las comunidades y la tierra se reforzó también y la potencial acumulación de excedente se invirtió en la construcción comunal y en la fortificación del asentamiento (2006: 54).

Con el fin de evitar conflictos que supusieran una pérdida de su estatus, las élites del Bronce habrían propiciado un cambio en la perspectiva económica de sus sociedades, de tal manera que los objetos de prestigio dejarán de identificarse con bienes muebles en beneficio de los inmuebles, es decir, los territorios pertenecientes a un determinado castro. Esta situación se vería favorecida, además, por la caída de

los circuitos comerciales atlánticos que proporcionaban los bienes de prestigio de las élites.

En los siglos IX y VIII a. C. tienen lugar las colonizaciones mediterráneas. En el siglo VIII a. C. los griegos controlaban la región del Mediterráneo Central y los fenicios el paso del Estrecho de Gibraltar. Ambos hechos supondrán, a nivel europeo, la crisis y desaparición de los principales talleres atlánticos conectados con Centroeuropa, como Vénat y su intermediario en el centro de Portugal (Ayán Vila, 2011: 371), y, con ello, la generalización del hierro en detrimento del bronce y la clausura de los circuitos comerciales atlánticos. Con todo, en el noroeste de la península Ibérica, los contactos comerciales con los fenicios parecen ser esporádicos en el momento en que surge el castro. La generalización del hierro aún tardará en producirse (siglo VI a. C.) (González Ruibal, 2007a: 276) y los intercambios entre regiones atlánticas persistirán durante la Edad del Hierro, muestra de que la vigencia de las rutas comerciales atlánticas, al menos en estos primeros momentos, no se interrumpirían del todo (Ayán Vila, 2011: 371).

Por otro lado, la relevancia dada al contacto con el Mediterráneo entre los siglos IX y VIII a. C. no debe ser tomada como tal, puesto que su existencia se constata en el plano arqueológico desde el Bronce Final. Así, González Ruibal da cuenta de la presencia en esta época de *un quemador de perfumes procedente del oriente del Mediterráneo que acaba enterrado en el castro de Baiões, en el norte de Portugal, un hacha del Bronce final fabricada en el noroeste peninsular depositada en un nuraghe sardo (Sa Idda) o un asador atlántico en una tumba de Chipre (Amathus)* (2007a: 267). Todos estos objetos evidencian que en el Bronce Final las diferentes élites de la Europa atlántica no solamente mantenían unas relaciones abiertas y dinámicas entre ellas, sino que también estaban abiertas e interesadas en los objetos de Oriente y, seguramente, en las historias que escondían, aunque no se obtuvieran a través del contacto directo con sus comerciantes.

Así pues, atribuir a la presencia fenicia en el noroeste peninsular la capacidad de alterar el sistema de asentamiento, y todo lo que ello conlleva, parece un tanto exagerado. Si nos fijamos en regiones mucho más influenciadas por el comercio fenicio como Tartessos, aquí observamos que:

La llegada de los comerciantes orientales implicó una demanda de materias primas, esencialmente plata, entregada a cambio de productos manufacturados a los que solo tenía acceso la aristocracia. Para satisfacer la demanda, cada vez más abundante, los grupos dominantes tartésicos se vieron obligados a incrementar la producción, con la dedicación de más cantidad de mano de obra y forzando la productividad, es decir, mediante el aumento de la explotación del trabajo ajeno. La tensión social que eso generaba quedó resuelta mediante el incremento de los mecanismos de control, para lo que contaron con el apoyo de

los fenicios, interesados en la continuidad y el aumento de los intercambios. La eclosión de núcleos fortificados con arquitectura de origen oriental, la erección de santuarios de utilización conjunta, la mejora en la tecnología de la extracción de minerales y de los instrumentos destinados a la producción y alguno de los préstamos en el ámbito ideológico-religioso son las manifestaciones de la colaboración (Alvar, 2008: 34).

En Tartessos, la presencia fenicia provocó un cambio y una reorientación de las perspectivas económicas de sus poblaciones que acabó derivando en la eclosión de núcleos fortificados. Sin embargo, en el noroeste peninsular, aunque la presencia de un material tanpreciado como el estaño y su alusión en mitos como el de las islas *Cassitérides* podía despertar el interés fenicio por establecer fundaciones en el territorio, los datos que poseemos hasta ahora no permiten hablar de una situación ni mucho menos parecida.

De igual modo, hipótesis que asocian la presencia fenicia en el noroeste con la búsqueda de otros bienes como el oro, la púrpura o un suministro de esclavos no resultarían descabelladas. No obstante, sí lo sería, en nuestra opinión, relacionar la aparición de los castros con el establecimiento de un comercio de esclavos, aspecto presente en otras zonas de la costa de África, pero difícil de constatar en nuestro espacio de estudio. De hecho, la presencia fenicia no fue de gran relevancia, aunque dio lugar a innovaciones que ayudaron a que las comunidades del noroeste fuesen capaces de incrementar su capacidad productiva y caminasen hacia la sedentarización definitiva por medio del castro. Por otro lado, pudo influenciar en la configuración de nuevas creencias religiosas en determinados puntos donde se intuyen posibles santuarios de origen fenicio que analizaremos más adelante.

Llegamos así a la perspectiva teórica que explica el origen del castro en función del cambio en las estrategias económicas de sus comunidades en un contexto de prosperidad. De este modo, el período de crecimiento económico desarrollado en el Bronce Final, si bien se ve interrumpido o ralentizado en sus intercambios comerciales, no se frena desde el punto de vista agropecuario, sino que se verá incrementado con la llegada de innovaciones en la producción e intensificación procedentes, especialmente, del área mediterránea.

Así, durante el Hierro I asistimos a una clara intensificación agraria por la introducción del cultivo del mijo¹⁵ que permitía la coexistencia de cereales de invierno y de primavera. Este, junto al cultivo de leguminosas (guisantes y, sobre todo, la *vicia*

¹⁵ Se trata de un cereal que, pese a que se documenta en buena parte de Europa a partir del Bronce Final, en el noroeste no se ha registrado hasta las primeras ocupaciones de castros como São Julião (siglo X a. C.) Penalba (VIII-VII a. C.), Penarrubia o As Laias (Parcero et al., 2007: 171). Su presencia en otras zonas de la Europa atlántica hace pensar a autores como González Ruibal que *quizá pertenezca a la serie de elementos culturales que viajan a través de las rutas atlánticas* (2006-2007: 82-83).

faba),¹⁶ la práctica del barbecho, del estabulamiento y su consecuente mejora e incremento del abonado permitiría practicar un policultivo diversificado y de rendimientos constantes. Dichas innovaciones vendrán acompañadas de nuevas y mejores herramientas (arados y útiles de bronce como hachas/azadas y hoces tipo Rocantes o tipo Castropol), que favorecerán el progresivo abandono del sistema itinerante de explotación del medio natural en beneficio de un modelo sedentario.

El resultado de este proceso será el intento de controlar la mayor cantidad de tierras posibles por parte de unas comunidades que fijarán el castro como modo de asentamiento, vinculándose a un terreno productivo determinado que defienden de posibles incursiones de poblaciones próximas en búsqueda de más y mejores tierras que explotar.

En esta perspectiva interpretativa, pues, se tienen en cuenta influencias externas, pero se considera el fenómeno castreño como resultado de una evolución endógena. De esta manera, la necesidad de poseer las tierras más productivas y rentables en respuesta a unas comunidades en crecimiento demográfico y capaces de explotar mejor los recursos disponibles, daría lugar a la construcción de un nuevo paisaje. Este se fundamentaría en la apropiación de la tierra como bien fundamental y en su monumentalización mediante la construcción de un asentamiento fortificado como sistema de hábitat.

Dentro de esta teoría, autores como Fernández-Posse (1998 y 2001) Sastre (2001, 2002 y 2008), Sastre y Sánchez-Palencia (2013) o Currás (2014) sostienen que el nacimiento del castro como forma de asentamiento responde a un modelo social de base segmentaria. Este poseería formas de integración política bajas o nulas que garantizarían la convivencia de diversas comunidades de manera igualitaria, sin alcanzar la jerarquización social que suele acompañar a estos contextos de intensificación agropecuaria y de generación de excedentes.¹⁷ Así, el castro sería un modelo de asentamiento destinado a obtener recursos de subsistencia de manera equitativa, sin supeditaciones ni jerarquizaciones, respetando el espacio de comunidades vecinas y en un diálogo que gira en torno a la diferenciación por oposición y a la integración por analogía.

Según lo expuesto hasta ahora, quizás no debamos escoger solo una de las interpretaciones para comprender el origen del fenómeno castreño del noroeste,

¹⁶ La *vicia faba*, constatada en castros del Bronce Final como São Julião, Coto da Pena, Baiões, Cabeço do Castro de São Romão y en poblados abiertos como Bouça do Frade, se considera, al igual que el mijo, un elemento clave para la sedentarización de las sociedades castreñas al aportar nitrógeno al suelo y permitir ciclos de explotación más largos e intensos. Es difícil afirmar que en la transición entre la Edad del Bronce y la del Hierro se produjera una rotación entre cereales y estas habas en un mismo terreno, puesto que la cantidad que se cultiva de una y otra planta es muy diferente. Pero sí suponen la ampliación de la dieta, un uso más intenso de las capacidades productivas de un espacio y, por lo tanto, una mayor duración de las ocupaciones y de la explotación del mismo (González Ruibal, 2006-2007: 82-83).

¹⁷ Esta realidad constituye la base explicativa de modelos jerarquizados como el defendido por otros autores como García Quintela (2002 y 2007) o Brañas (1999 y 2005).

puesto que todas parten de conceder más o menos importancia a ciertos elementos del registro arqueológico. Por el contrario, deberíamos entenderlas en conjunto para alcanzar una perspectiva más amplia y completa.

En este sentido, podemos decir que el tránsito de la Edad del Bronce a la Edad del Hierro viene marcado por nuevas condiciones climáticas y ambientales que favorecen una mayor intervención y un incremento de las alteraciones antrópicas sobre el medio. El incremento de los contactos con el Mediterráneo a través de navegantes fenicios supondrá la llegada de innovaciones como nuevos cultivos y sistemas de explotación que permitirán llevar a cabo una intensificación agrícola capaz de alimentar a una población en crecimiento desde el Bronce final y que, ante la caída de la importancia comercial de las rutas atlánticas, centrará sus esfuerzos en obtener una mayor fijación en el suelo. La necesidad de controlar un determinado territorio y la competencia de otras comunidades sobre el mismo consolidará la sedentarización de las sociedades del noroeste peninsular. No obstante, en sus asentamientos primarán más los valores de monumentalización y de control sobre el espacio que su proximidad a las mejores zonas de producción. Así mismo, la reutilización de espacios donde antes se intuían actividades simbólicas caracterizadas por la presencia de estaciones de petroglifos, depósitos de materiales metalúrgicos y elementos singulares del paisaje parece reflejar un deseo consciente de ligarse con la historia y, quizás, con los mitos del territorio. De esta manera, el componente simbólico también ha de ser tenido en cuenta en este proceso.

Se llega así al castro como modo de asentamiento con una economía que, al igual que en la Edad del Bronce, seguirá basándose en las actividades agropecuarias. En ella habrá lugar también para producciones metalúrgicas y cerámicas, así como actividades comerciales en las que se evidenciará una ralentización de las influencias atlánticas y el incremento de los contactos con el mundo mediterráneo. En este proceso se producirán cambios evidentes: la población se sedentariza en un espacio determinado, con el que mantendrá una relación casi contraria a la presente en el Bronce, que hará de su aislamiento su señal de identidad; los valores de las élites del Bronce serán sustituidos por los de la comunidad que tendrá en el castro su referente social y en la apropiación de un determinado espacio una forma radicalmente diferente de interaccionar con el medio y de explotar sus recursos.

Pero, ¿cómo se materializan estos cambios en el pensamiento simbólico? En primer lugar, hay que tener en cuenta que la localización de una comunidad en un nuevo entorno origina una serie de necesidades y de preocupaciones no previstas en la mentalidad de sus poblaciones y carentes de respuesta en su sistema de creencias.

En nuestro caso, la aparición del castro como modelo de asentamiento supone el paso de interactuar con una naturaleza benigna y, en cierta medida, controlable, como es la vida en los valles, a un medio con unas condiciones más impredecibles y difíciles de domesticar como son los lugares más destacados en el paisaje. Además,

se pasa de un sistema abierto al medio y a las relaciones humanas a otro en donde el poblado se cierra sobre sí mismo desde el momento en que delimita su entorno con estructuras defensivas; aquí las relaciones hacia el exterior, ya sea con el paisaje o con otros grupos humanos, se basarán en la desconfianza ante todo aquello que se sitúa más allá de las murallas, concebido como ajeno y desconocido. En palabras de Criado:

En vez de existir entonces una malla de líneas que unen espacios abiertos y transparentes, tenemos una constelación de zonas cerradas, circunscritas, conectadas directamente con el grupo doméstico, y aisladas de las vecinas (1993: 46).

La delimitación de un espacio para que actúe de asentamiento y la construcción de un perímetro fortificado ha de entenderse como una medida que va más allá del ordenamiento urbanístico de una sociedad y de su función defensiva o disuasoria, ya que, junto a ello, cumple también un papel fundamental en el proceso de identificación simbólica de su población en torno al propio castro, tanto desde el punto de vista físico como comunitario.

La muralla y el foso suponen así la materialización arquitectónica del límite, *la frontera que separa la propia comunidad del espacio del Otro y sanciona una geografía mental surgida en comunidades con una sedentarización de este tipo* (Rodríguez Corral, 2009: 43); pero, al mismo tiempo, *proporciona a la comunidad que habita (el castro) la cohesión social necesaria para compensar las tendencias disgregadoras de esos grupos familiares que organizan la producción de forma independiente, puesto que permite la afirmación e identificación de una comunidad frente a otras* (Fernández-Posse, 1998: 223).

Con la Edad del Hierro, en el pensamiento simbólico se configura una imagen hacia el mundo exterior en la que destacan los valores propios de lo ajeno y lo hostil, en contraposición a la visión de seguridad e identidad de la comunidad situada en el interior de las murallas. Como afirmaba González Ruibal, *el cambio del Bronce al Hierro significa ante todo la creación de fronteras* (2006-2007: 182), especialmente, con el mundo exterior; pero también con el interior ya que, al mismo tiempo que se reafirma la unidad de la comunidad y la identidad como grupo, se inicia un proceso de individualización. Este se verá reflejado en el registro arqueológico, sobre todo, a partir del siglo II a. C., con el aumento de vestigios destinados a la ornamentación del cuerpo y del vestido y en la diversidad de formas y soluciones constructivas de las viviendas frente a la homogeneidad que se intuía en la Edad del Bronce.

Junto a esta visión, los cambios espaciales producidos en los asentamientos conllevan alteraciones en las inquietudes de sus habitantes entre las que destacarán, en primera instancia, el incremento del peso de la guerra y la necesidad de proteger

la comunidad frente al exterior. Esta situación dará inicio a un aislamiento de los cultos, los rituales y las creencias presentes en cada uno de los castros para distinguirse unos de otros, sobre todo, los más próximos.

Este proceso se explica como resultado directo de establecerse en un hábitat que se cierra sobre sí mismo y que entiende el mundo exterior como una realidad ajena, impredecible y, al mismo tiempo, una fuente de preocupaciones (ataques de comunidades vecinas, fenómenos meteorológicos adversos, crisis de subsistencia, etc.). En este sentido, se creará también una mayor cohesión interna del grupo que habita un castro frente a ese mundo exterior desconocido, y que se verá reflejado en un cambio en la concepción de la guerra. Así, el paso de la Edad del Bronce a la Edad del Hierro conlleva *una forma de guerra comunitaria, colectiva, que compromete a toda la comunidad y no solo a una élite de especialistas* (González García, 2007: 39). Se pasará de la lucha individual a confrontaciones de una comunidad con otra, tal como simboliza el empleo de puñales y su democratización y generalización, a juzgar por su "frecuente" aparición en contextos domésticos frente al individualismo que representaban las espadas del Bronce (González García, 2007: 39; González Ruibal, 2003: 179).

En el ámbito de las creencias y la religiosidad, esta realidad se manifestará en la importancia de rituales de fundación de los asentamientos y en la circunscripción de los mismos y de los cultos a los límites de un determinado castro. Así parece evidenciarlo la proliferación de divinidades tutelares y la más que probable individualización de cada una de ellas con teónimos diferentes en función del asentamiento. En este sentido, el principio de oposición definido por Douglas, según el cual *si una cultura pretende mantener su diferencia, debe definirse en oposición a las demás culturas* (1998: 57), sería de especial importancia en la nueva configuración mental y religiosa de la Edad del Hierro del noroeste peninsular. No obstante, desde el punto de vista social, esta oposición como diferenciación no eximiría la integración por analogía necesaria para la convivencia y las relaciones intercomunitarias de sus miembros (Currás, 2014: 414).

Además, el castro, como monumentalización de la apropiación de un espacio por parte de una comunidad, otorgaba relevancia a la protección y prosperidad de todo lo relacionado con el interior de sus murallas, pero también al territorio sobre el que ejercía su soberanía ante otras comunidades próximas. De él obtenía sus principales medios de subsistencia, en él expresaba parte de su identidad y de él dependía la supervivencia del grupo y su autonomía con respecto al resto de castros. De ahí que el nuevo pensamiento simbólico incidiera en los territorios asociados a la comunidad, de igual manera que los espacios e individuos situados en el interior de la croa.

Otras innovaciones que conllevaría a nivel simbólico el nacimiento del urbanismo castreño tendrían que ver con cuestiones relacionadas con la naturaleza.

Así, la fertilidad, especialmente la de los terrenos destinados a actividades productivas, es de suponer que vería incrementada su relevancia como consecuencia de las difíciles condiciones topográficas de los nuevos asentamientos.

De igual modo, el control de las corrientes de agua cobraría mayor trascendencia ante la dificultad de asegurar su abastecimiento de forma estable a lo largo del año por los condicionantes de la nueva localización en altura de los poblados. El agua también ocupará un lugar destacado en las creencias y mentalidades de los habitantes del noroeste peninsular como consecuencia, precisamente, de su carácter impredecible e incontrolable. Esta circunstancia, unida a su papel como medio de comunicación a lo largo de la Edad del Bronce y perceptible a partir del propio proceso expansivo del modelo de asentamiento castreño, será fundamental para la adquisición de nuevas funciones como aquellas que vincularían las corrientes acuáticas con la muerte y el tránsito al *Más Allá*.

Finalmente, si la Edad del Hierro en cuanto al hábitat se presenta como el término de un proceso de sedentarización, en el ámbito del pensamiento simbólico se caracterizará por la culminación de una progresiva abstracción de las creencias, que ya se había iniciado en la Edad del Bronce, y que tiene en la concepción de la muerte su principal exponente (Bettencourt, 2010a). En este sentido, autores como González Santana entienden que entre la monumentalización funeraria anterior a la Edad del Hierro, en particular los túmulos megalíticos, y la monumentalización habitacional de este período, se produce un cambio fundamental:

El espacio como territorio de un colectivo humano pasa de la legitimación en función del pasado (antepasados) a la justificación mediante el presente (élites masculinas); de ahí la progresiva derivación del trabajo colectivo monumentalizador hacia el espacio residencial de los vivos (González Santana, 2011: 66).

Sin embargo, en nuestra opinión, en esta transición tiene lugar un cambio en la manifestación material del concepto de identidad y de apropiación de un territorio. En él los valores simbólicos de pertenencia a través del recuerdo y del culto a los antepasados seguirán presentes, aunque ya no simbolizados en estructuras funerarias, sino en el propio asentamiento, y a pesar de que el ámbito funerario quede desligado del mismo como consecuencia, precisamente, de ese proceso de abstracción del pensamiento simbólico.

Así pues, la transición de la Edad del Bronce a la Edad del Hierro no supone tan solo un cambio en la forma de asentamiento de unas sociedades que se sedentarizan en un determinado espacio, sino que implica la construcción de un nuevo sistema de creencias y una nueva mentalidad fruto de las nuevas necesidades

simbólicas derivadas de las interacciones que se establecen entre las comunidades castreñas y su entorno inmediato, tanto natural como antrópico.

1. 1. 2. De la Segunda Edad del Hierro al período de los grandes castros: cambios y continuidades

Como cualquier nuevo sistema de asentamiento, el castro no constituirá una realidad estable y permanente, sino que sufrirá modificaciones en su morfología y localización que, inevitablemente, derivarán de nuevas necesidades y, a su vez, originarán más preocupaciones simbólicas que solventar.

Las primeras alteraciones importantes tienen lugar con el inicio de lo que convencionalmente se ha definido como Segunda Edad del Hierro (ss. IV-II a. C.) y cuyas características e innovaciones fueron señaladas por autores ya citados como Silva (1986), Carballo (1990, 1996a, 1996b, 2000 y 2002), Martins (1990), Dinis (1993), Lemos (1993), Parcero (2000, 2002, 2005), Fábrega (2005), González Ruibal (2006-2007), Grande Rodríguez (2007 y 2008), Pungín (2009), Rodríguez Corral (2009), Vázquez Mato (2010), González Santana (2011) o Ayán Vila (2011).

Siguiendo a estos investigadores, en lo referente a la localización de los castros, a partir del siglo V a. C., *grosso modo*, se observa un cambio en la racionalidad del poblamiento. Las comunidades castreñas ya no buscarán dominar su entorno más inmediato de la manera como lo hacían en siglos anteriores, sino que se interesarán por acceder a las mejores tierras de cultivo en detrimento de unas condiciones de defensa naturales óptimas. Esta situación provocará un descenso en altura de los asentamientos y, con ello, una mayor intervisibilidad de los mismos y una nueva relación con su entorno antrópico y natural colindante.

Si en la Primera Edad del Hierro los castros se adaptaban a las condiciones naturales del emplazamiento, de tal manera que este definía sus límites y su extensión, en la Segunda Edad del Hierro son la naturaleza y el espacio los que se adaptan a las necesidades de los asentamientos. De este modo, se sustituyen elementos que antes se obtenían de forma natural (defensas, monumentalización en el paisaje, etc.) por estructuras de carácter artificial (fosos, murallas, aterrazamientos, antecastros, parapetos, etc.).

En cuanto al terreno en el que se ubica el asentamiento predominarán áreas de producción más intensivas, al poseer cualidades más fértiles y suelos más profundos como consecuencia de unas condiciones climáticas y orográficas más benignas derivadas de su localización en pendientes suaves.

En este proceso de colonización de los espacios más productivos, de artificialización de los asentamientos y de adaptación del medio a estos, avanza la materialización de los límites que apreciábamos en el surgimiento de los castros. Estos límites son explicitados y reforzados a través de obras realizadas en los

asentamientos y en las que predominarán, al contrario de lo que sucedía en la Primera Edad del Hierro, los elementos positivos sobre los negativos. De este modo, la idea de castro como elemento que monumentaliza la ocupación de un determinado territorio se consolida en este nuevo período.

Por otro lado, la pérdida de visibilidad del entorno más lejano al yacimiento se acompaña también de la ocultación intencional y repliegue interior de los poblados. Como bien expresa Ayán Vila:

La monumentalidad de la muralla tiene como consecuencia la invisibilización desde el exterior de la trama edificada; el control de los accesos y del recorrido circulatorio desde el exterior se acompaña de un repliegue intramuros de la comunidad (2011: 496).

Así, si a lo largo de la Primera Edad del Hierro no había ningún horizonte artificial que limitase la visibilidad, en la Segunda Edad del Hierro los asentamientos se cierran sobre sí mismos haciendo prácticamente desaparecer la visión de todo lo situado extramuros. En definitiva, en la Segunda Edad del Hierro asistimos a la construcción de un nuevo modelo de apropiación del espacio con una mayor cercanía a las tierras más productivas, sin descuidar la monumentalización del asentamiento y su carácter defensivo con la utilización de todo ello como mecanismo de autoafirmación y autodefinición de la comunidad en el paisaje.

Si nos centramos en el área habitacional de los castros, observamos también ciertas alteraciones, puesto que los poblados presentan una mayor complejidad con estructuras defensivas más sofisticadas,¹⁸ como la sucesión de murallas, fosos y parapetos, y también con estructuras anexas como terrazas o antecastros.¹⁹ El abandono de emplazamientos destacados y conspicuos, aprovechando afloramientos y accidentes naturales para complementar los recintos defensivos, da como resultado poblados dotados potencialmente de peores condiciones defensivas y de visibilidad. Sin embargo, estos aspectos se verán compensados con esa mayor intervención y artificialización del asentamiento a través de sistemas defensivos más complejos y con mayor presencia de elementos positivos. Formigueiros (Samos) (Meijide, 2009), Castromaior (Lugo) (López Marcos et al., 2011: 60-62) u Os Castros (Paderne) (Criado et al., 1991: 206), este último con cinco recintos defensivos, son buena muestra de esta realidad.

Las dimensiones de los poblados también son mayores en general y tanto este hecho como el anterior responden en muchos casos a su nueva disposición en media

¹⁸ Un caso que, por ejemplo, escapa de esta tendencia es el Casro de Castroeiro (Dinis, 2001) que podría no haber contado con una muralla hasta momentos avanzados de la Segunda Edad del Hierro y, por lo tanto, posteriores a la construcción de su espacio habitacional.

¹⁹ Existen asentamientos de la Primera Edad del Hierro dotados de antecastro, como el castro de San Trocado (Fariña y Xusto, 1991: 212), pero son excepcionales.

ladera. Los trabajos de aterrazamiento y delimitación defensiva son mucho más exagerados y, con ello, el tamaño del asentamiento se incrementa.

En cuanto al espacio doméstico, a partir de los siglos V y IV a. C. se asiste a una expansión de la arquitectura pétreo, cuya generalización culminará entre los siglos I a. C. y I. Por otro lado, se iniciará también un contraste regional entre zonas donde pervivirá el modelo de vivienda de planta circular y otras en las que se irán imponiendo las estructuras angulares, ya no en áreas litorales, sino en la oriental y, no por influencia fenicio-púnica, sino meseteña. Este modelo de estructura angular se irá extendiendo desde el oriente de nuestra región de estudio y se generalizará posteriormente, en el siglo I, en el marco ya de la romanización (González Ruibal, 2006-2007: 340).

Las viviendas, si bien es cierto que responden a la misma tipología que en la fase anterior, comenzarán a distinguir zonas especializadas en su interior que tendrán como máximo exponente el vestíbulo. La mayor explotación e interacción con el medio circundante parece producir una cierta autonomía por parte de las unidades familiares que se aprecia en la distribución más aislada de las viviendas y, sobre todo, en el surgimiento de elementos diferenciadores como, por ejemplo, la decoración de los linteles de las viviendas. Como resultado de esta intensificación de la explotación de los recursos disponibles se advierte también la creación de espacios destinados a actividades comunitarias, ausentes en la fase anterior. Ejemplos de estas estructuras son observables en la cabaña de Chao Sanmartín (Villa, 2007 y 2009; Villa y Cabo, 2003) con paralelos en Coaña, Mohías o Pendía;²⁰ en espacios comunales como la del castro de O Vieito (Silva, 2009), o la del castro de Cossourado en Paredes de Coura, con dataciones entre los siglos V y II a. C. (Silva, 1995-1997).

En esencia, observamos en este período una nueva planificación urbana en la que se reducen los espacios abiertos o comunitarios como consecuencia de una multiplicación de las unidades domésticas que ampliarán la superficie ocupada, se diversificarán entre ellas y, a su vez, diferenciarán sus espacios.

Si combinamos las alteraciones que se experimentan en el paisaje y en la morfología de los propios castros podemos afirmar que la Segunda Edad del Hierro supone una intensificación del modelo creado en la Primera, según el cual la propiedad y la explotación de la tierra serán los principales pilares de la economía de los poblados y, la posesión y control de la misma las preocupaciones primordiales de su comunidad. Así, en palabras de González Ruibal:

El imponente aspecto que presentan las fortificaciones de muchos castros de valle de la Segunda Edad del Hierro se puede entender también como parte del proceso de conquista no solo física sino también simbólica de las tierras fértiles:

²⁰ Esta estructura será sustituida en época altoimperial por un espacio monumental a modo de plaza pavimentada con losas de pizarra y sendos bancos corridos adosados a sus paredes norte y este.

la monumentalización del poblado revela la importancia que tiene la fijación de la comunidad al territorio (2006-2007: 181).

Sin embargo, estas modificaciones atribuidas a este período presentan mayores problemas de aplicación que las características esgrimidas para los primeros castros de la Edad del Hierro. De este modo, en zonas de montaña y del centro y oriente de Asturias (Villa, 2002) los castros parecen seguir unas estrategias de asentamiento un tanto contradictorias frente a lo aquí expuesto (González Ruibal, 2006-2007: 270). De igual modo, en territorios como el Baixo Miño, estudiado por Currás (2014: 464-528), castros con rasgos típicos del Hierro I, como Punta dos Prados, Santomé, Lobosandus, Castelo de Vieira, Santa Águeda, Sanfins, Socastro, Castroeiro o A Croa de Ladrido, se fundan en esta Segunda Edad del Hierro y otros contruidos en el período anterior, como San Julião, Falperra, Penalba, Lanhoso, San Trocado, Romariz, Castrovite, A Santinha, Penices o Vasconcelos, podrían englobarse en los castros del Hierro II. Con todo, como argumentábamos en el anterior apartado, esta clasificación no nos interesa tanto como elemento definidor o clasificador de una realidad, sino como una herramienta convencional para describir un comportamiento general desarrollado en un marco geográfico y cultural tan diverso y heterogéneo como es la Edad del Hierro del noroeste peninsular. En el caso de la Segunda Edad del Hierro, muchos castros creados *ex novo* responden a las características descritas hasta el momento, pero ello no implica que se discriminen espacios propios de los primeros castros. Esto no es contradictorio, sino más bien una prueba de que entre los siglos IV y II a. C. se consolidan las inquietudes y el pensamiento simbólico que había comenzado a configurarse a inicios de la Edad del Hierro.

En todo este proceso uno de los aspectos más destacados es el abandono, en la transición del siglo V al siglo IV a. C., de asentamientos activos a lo largo de la Primera Edad del Hierro. Así, yacimientos relevantes en los primeros siglos de la cultura castreña como pueden ser Vasconcelos (Bettencourt 2000c), Torroso (Peña, 1992 y 2000b), As Croas (Peña, 2000a), Neixón Pequeno (Ayán Vila, 2005 y 2008), Penarrubia (Arias Vilas, 1979) o Camoca (Camino, 1999) son desocupados en la Segunda Edad del Hierro; y otros como San Estevão da Facha (Almeida et al., 1981 y 1982), Penices (Dinis, 1993-1994), Castromao (Orero, 1997, 2000, 2010), Alto do Castro de Cuntis (Parcero y Cobas, 2006), Moriyón (Camino, 1992; Camino et al., 2009) o Campa de Torres (Maya y Cuesta, 2001) sufren grandes remodelaciones que se manifiestan en un incremento del tamaño de su espacio habitacional o en alteraciones que afectan a sus estructuras defensivas y a su arquitectura doméstica. Estas modificaciones pueden dar lugar a cambios tan significativos que las evidencias de ocupaciones anteriores queden totalmente desfiguradas, inconexas y ocultas bajo las nuevas estructuras, tal como se puede apreciar en casos como el de Alto do

Castro (Parcero, 2000b), Castrovite (González Ruibal y Carballo, 2001), Troña (Hidalgo, 1988-1989) o Chao Sanmartín (Villa, 2007 y 2009; Villa y Cabo, 2003), entre otros (Parcero, 2005: 20). Tan solo aquellos castros que poseen zonas de alta productividad y fertilidad o un control estratégico de los valles y las vías naturales de comunicación (Martins, 1988a: 24-25) continuarán ocupados, como así evidencian los asentamientos anteriormente mencionados que tan solo experimentarán diversas remodelaciones.

Para explicar estas alteraciones y los abandonos de asentamientos debemos tener en cuenta dos factores fundamentales: el incremento demográfico y la mayor demanda de medios de subsistencia. Ambas realidades obligarían a las comunidades a abandonar los antiguos asentamientos y a fundar otros en zonas más próximas a los terrenos más productivos y, por lo tanto, situados a una menor cota de altitud para realizar prácticas agropecuarias más intensivas. Por otro lado, el descenso en altura y la pérdida de monumentalización natural en el paisaje explicarían el incremento de las actividades destinadas a hacer visible y a defender los nuevos asentamientos por medio de estructuras defensivas artificiales, especialmente, de tipo positivo.

El incremento demográfico experimentado en esta Segunda Edad del Hierro se intuye, no solo a través de las remodelaciones y el abandono de castros de pequeño tamaño, sino también a partir de la mayor presencia de asentamientos en un mismo espacio. De este modo, en la comarca del Deza, el 75 % de los castros conocidos se encuentran contextualizados a finales de la Edad del Hierro, mientras que durante la Primera Edad del Hierro tan solo estarían ocupados un 20 % (Carballo, 2002: 181). Si nos desplazamos a la comarca del Lérez, Parcero (2000a: 83-84) identifica un 32 % de los poblados como pertenecientes a la primera fase de la Edad del Hierro y un 68 % como relativos a la Segunda Edad del Hierro. Finalmente, si observamos la región portuguesa del Baixo Ave (Braga-Oporto), el 32 % de los castros documentados se atribuyen a períodos de finales de la Edad del Bronce y de la Primera Edad del Hierro, mientras que el 89 % del conjunto documentado estaría habitado a lo largo de la Segunda Edad del Hierro (González Ruibal, 2006-2007: 270). Estos casos ejemplifican lo sucedido, a grandes trazos, en todo el noroeste peninsular, de tal manera que, como indica González Ruibal, *el número de asentamientos se triplicará en algunas zonas a lo largo de la Segunda Edad del Hierro* (2006-2007: 270).

El aumento considerable de los recursos humanos explica la proliferación de asentamientos durante esta nueva fase castreña. Este hecho, unido al descenso en altura de los mismos, provocará una reducción del territorio disponible para cada uno, una aproximación de sus espacios habitacionales y, por lo tanto, un aumento potencial de las tensiones y del riesgo de conflicto entre comunidades.

Sin embargo, más allá de abandonos o remodelaciones de determinados castros, y que pueden responder a la explicación de corte económica y demográfica

dada hasta ahora, llaman poderosamente la atención los nuevos asentamientos situados a escasa distancia de castros deshabitados. En estos casos, el cambio no estará relacionado con la búsqueda de unas mejores condiciones de explotación de los recursos disponibles al ocupar el mismo territorio. En este sentido, contamos con los ejemplos del castro de Retén e Iria (Padrón) (Puente y Ruibal, 1978: 158), cuyos perímetros se encuentran casi pegados el uno con el otro; el del castro y el castriño de Bendoiro, separados por tan solo 20 metros (Carballo, 2002: 186-188) y unidos por un sistema complejo de fosos (Fernández Pintos, 2008 y 2009); el castro Grande y el castro de Mendorra (González Fernández y Ferrer, 1996: 377-378), con una distancia intermedia de unos 200 metros; o el de Pena Grande y el castro Pequeno en la tierra del Deza (Carballo, 2002: 186-188) con una distancia intermedia de 200 metros.

Otra muestra de este fenómeno lo constituyen el castro Pequeno y castro Grande de Neixón (Acuña, 1976a y 1976b; Ayán Vila, 2005 y 2008; Criado y Ayán 2012a, 2012b, 2012c y 2012d; Criado et al., 2012; Bonilla y Fábregas, 2009, 2011 y 2012), distanciados entre sí por unos cien metros. El primero de ellos presenta una cronología situada entre los siglos VIII y V a. C. y el segundo entre el siglo IV a. C. y I; es decir, uno correspondiente a la Primera Edad del Hierro y el otro a la Segunda Edad del Hierro e inicios del período romano. Otro ejemplo, ya a partir del siglo IV a. C., es el de los castros de Quireza distanciados en apenas un centenar de metros y que, por su emplazamiento y características, se atribuyen a la Segunda Edad del Hierro, aunque uno se encuentra en una posición más dominante que el otro (González Ruibal, 2006-2007: 301; Currás, 2014: 493).

En un período más tardío, finales de la Edad del Hierro, seguiremos observando evidencias similares, tal como ejemplifican los castros de Cortegada, Cartimil y O Marco que aparecen separados entre sí por 300 metros: el de Cortegada se abandona inmediatamente antes de la construcción de O Marco y Cartimil. En esta región situada en la cuenca del río Ulla contamos con un total de cinco comunidades, entre las cuales la distancia mayor es de 2.5 km. Sabemos que el castro de Montaz es el primero en ser habitado entre el Bronce Final e inicios de la Edad del Hierro. A partir del siglo IV a. C. se ocupan los castros de Cortegada y As Orelas y continúa habitado el de Montaz. Finalmente, entre finales del siglo II e inicios del siglo I a. C. surgen los castros de O Marco y de Cartimil, y únicamente se abandona el de Cortegada (Carballo, 1997a: 232).

A pesar de situarnos en unas cronologías más tardías, el hecho de que el castro de O Marco y el de Cartimil se distancien tan solo por 300 metros, su construcción y el hecho de que *parece muy probable que los castros de Marco y de Cartimil sean contemporáneos, por lo menos durante una buena parte del siglo I a. C* (Carballo, 1997a: 245), dificultan una justificación de un posible control espacial o diferenciado de vías naturales de comunicación o de una eventual explotación especializada de recursos heterogéneos. La única diferencia entre ambos es que Cartimil posee unas

estructuras defensivas más complejas que O Marco²¹ y una mayor abundancia de estructuras domésticos y restos materiales.

Por último tendríamos otros casos como el castro y la Corona de Corporales, separados a mayor distancia, un kilómetro en línea recta, pero poco considerable si tenemos en cuenta la ocupación diacrónica de ambos, siendo el primero de la Edad del Hierro y el segundo de época romana (Currás, 2014: 491). En el Bierzo contamos con otro ejemplo parecido con el castro de San Andrés de Montejos y el castro de Columbianos, separados también por un km; este último se habitaría entre los siglos VIII y I a. C., y el de San Andrés a partir de este momento (Fernández Manzano y Herrán, 2010). Al igual que los anteriores, las cronologías tardías de abandono y ocupación de nuevos asentamientos pueden responder a la entrada de influencias de dominio romano en su territorio, pero el proceso responde igualmente a un fenómeno que se inicia en la transición de la Primera a la Segunda Edad del Hierro.

En todos estos asentamientos partimos de unas condiciones naturales y de recursos favorables para soportar el incremento demográfico que se evidencia en la morfología de los castros que se ocupan en la Segunda Edad del Hierro o en período romano; es decir, la continuidad en la ocupación del espacio responde a unos condicionantes económicos favorables. Con todo, el hecho de que se sitúen a escasa distancia entre ellos,²² y teniendo en cuenta la carga de trabajo y de esfuerzo colectivo que conlleva la erección de un nuevo poblado, hace suponer la existencia de una explicación más compleja del fenómeno que supere los factores meramente económicos o demográficos.

Además, desde una perspectiva social hemos de tener en cuenta que se contradice un elemento definidor del asentamiento castreño como es el respeto territorial entre comunidades y la restricción que limitaría la erección de un nuevo emplazamiento que competiría por los recursos de subsistencia de una comunidad preestablecida en el mismo (Currás, 2014: 355 y 367-381).

En este sentido, la explicación habitual que se suele dar a esta realidad es similar a la utilizada para justificar la localización de los primeros castros en espacios en los que se constataban diferentes actividades antrópicas en períodos precedentes (estaciones de petroglifos, restos megalíticos, zonas de explotación de diversos recursos, etc.): la continuidad en la ocupación de un determinado territorio al que se vincula la tradición, la historia y los antepasados de una determinada comunidad. Sin embargo, tal como señala González Ruibal (2006-2007: 301), para establecer una

²¹ El encargado de las excavaciones de los castros de O Marco y Cartimil, Carballo (1997a), llegaba a afirmar que el castro de O Marco presentaba unas características que hacen pensar que la muralla no fue destinada a una finalidad defensiva, sino simbólica o de ordenación urbana, puesto que en su cara interna apenas llegaba al metro de altura y en su parte exterior, aunque alcanzaba los tres metros, su estructura aterraplana permitía un acceso relativamente fácil.

²² La distancia media entre castros valorada en un plano euclidiano elaborada por Currás (2014: 487) para el noroeste peninsular es de unos 2.124 m con una desviación típica de unos 1.273 m condicionada, entre otras cosas, por la presencia de estos casos que acabamos de comentar.

vinculación con los ancestros de una población lo más normal es reutilizar el monumento en cuestión y aquí observamos un proceso de separación y desvinculación con la ocupación anterior.

Como consecuencia de este hecho, la teoría más admitida en la actualidad defiende un aumento demográfico que conduciría al agotamiento del espacio habitacional en los castros de la Primera Edad del Hierro y a la necesidad de construir un asentamiento con el tamaño suficiente para albergar el nuevo contingente poblacional.

Sin embargo, el esfuerzo y la inversión de trabajo colectivo destinado a la erección de un poblado es mucho más elevado que el que se llevaría a cabo, por ejemplo, con una remodelación de las estructuras defensivas presentes en los primeros castros y que permitiría albergar de igual modo y, tal como se aprecia en otros asentamientos expuestos, un mayor grupo de individuos. Por este motivo, creemos que este fenómeno puede responder a otras motivaciones relacionadas con aspectos culturales y simbólicos. Más aun, si tenemos en cuenta la carga económica y de trabajo que supone la erección de un nuevo castro sin reutilizar la inmensa mayoría de los materiales presentes en el asentamiento que se abandona.

En este sentido, proponemos una explicación alternativa a los modelos demográficos y económicos planteados hasta el momento y vinculada con aspectos sociales, ideológicos y simbólicos. Así, desde nuestro punto de vista, el hecho de que se construya un nuevo asentamiento en los límites de otro que es abandonado, y del cual no se aprovechan ni estructuras ni materiales de construcción, estaría relacionado con un nuevo contingente poblacional que se impondría a los habitantes del mismo por medio, por ejemplo, de un conflicto armado.

La necesidad de legitimar la ocupación de dicho territorio conllevaría la erección del nuevo asentamiento que no reutilizaría los elementos del precedente por motivos simbólicos, entre los que pueden estar el temor a las divinidades y cultos que protegían al poblado vencido y abandonado y, sobre todo, el deseo de realizar nuevos rituales de fundación y de establecer cultos tutelares propios del sistema religioso de la comunidad vencedora. Esta hipótesis podría justificar, además, la presencia del viejo asentamiento como lugar de residencia de los derrotados, a modo de espacio sumiso y subordinado al nuevo establecimiento, y también representar una solución para el excedente demográfico de algunas comunidades obligadas a desplazarse y a ocupar nuevos territorios ante la imposibilidad de sustentar más individuos por falta de recursos naturales en su entorno original.

Con todo, esta teoría explicativa también puede darse en un sentido inverso, es decir, que el proceso de sustitución de un asentamiento por otro sea derivado de una decisión de la población que habitaba el castro que será abandonado. En este caso, el detonante puede ser el mismo: un conflicto armado que suponga la derrota de la comunidad o también una crisis de subsistencia que lleve al límite a la misma.

Aquí, el perfil y la tipología de la guerra que se llevaría a cabo en el noroeste peninsular a lo largo de la Edad del Hierro se ajustan mejor a la realidad descrita, puesto que esta pretendían más el saqueo, la búsqueda de un botín o la solución de un conflicto intercomunitario puntual que la conquista de un determinado territorio (González García, 2006 y 2007; Currás, 2014: 570-587). De este modo, la evidencia de que los mecanismos simbólicos que protegían a la comunidad habían fracasado, junto a una posible pérdida de legitimidad de las élites, obligaría a sus habitantes a construir un nuevo poblado en el espacio que siempre estuvo vinculado a sus orígenes y antepasados, así como a reformular los rituales de fundación y protección pertinentes.

Para sustentar esta clave interpretativa podemos recurrir a diferentes evidencias constadas en el registro arqueológico que nos muestran como el abandono de ciertos castros de la Primera Edad del Hierro están relacionados con episodios violentos. Así, volviendo al castro Pequeno de Neixón, la estratigrafía descrita por López Cuevillas y Bouza Brey (1926) muestra una muralla que parece arrasada en algún momento cercano a su abandono y sobre la cual se formó el conchero. Otros yacimientos como el castro de As Croas (Peña, 2000a) fueron abandonados en el momento en que se erigía su muralla, algo que resulta extraño y que puede estar vinculado con alguna acción violenta.

En asentamientos como Penarrubia (Arias Vilas, 1979: 616), Castrovite (González Ruibal y Carballo, 2001: 42), Alto do Castro de Cuntis (Parcero y Cobas, 2006), castro de Saceda (Rodríguez Colmenero, 1983; Rodríguez Colmenero y Carreño, 1984; Carreño, 1985, 1986 y 1991) o en el Monte do Castro (Ribadumia) (Rodríguez Martínez, 2015: 238) se documentan restos de incendios que afectaron a su recinto habitacional y que pueden aludir tanto a un proceso de violencia externa como a un acto realizado por la propia comunidad como símbolo del abandono del asentamiento de la Primera Edad del Hierro y de la regeneración de la comunidad en un nuevo poblado. Esta última situación quedaría mejor reflejada en casos como el de Alto do Castro de Cuntis, en donde, a diferencia de otros citados, el incendio es posterior al abandono del mismo.

Por otro lado, y pese a que la naturaleza de la fuente no nos proporciona una información tan objetiva y relevante como la anterior, es necesario mencionar que muchos materiales de la tradición oral vinculada a los *mouros* del noroeste peninsular narran episodios de violencia entre castros próximos (Aparicio Casado, 1999). Y algunos, como los relacionados con el castro de Muradelas (A Gudiña), cuentan como el yacimiento fue destruido por sus propios habitantes para fundar posteriormente el vecino castro de Pentes.

En definitiva, en un período tan prolongado en el tiempo como la Edad del Hierro es normal que surjan modificaciones en función de las diferentes necesidades sociales, económicas, culturales o simbólicas que sus poblaciones van experimentando y reproduciendo. En medio de esta evolución aparecen,

inevitablemente, casos excepcionales cuya comprensión escapa a los modelos interpretativos desarrollados para el conjunto del territorio. Estos son los casos de los castros colindantes presentes en la transición de la Primera a la Segunda Edad del Hierro y que tienen continuidad en los inicios de los contactos con Roma y, como veremos de una manera más evidente, con el desarrollo de las primeras *villae*.

Sin embargo, a diferencia de las *villae*, la presencia de estos castros no encuentra cabida dentro de planteamientos de corte social, político o económico. Ante la inoperancia de estos modelos interpretativos, la puesta en escena de una explicación de raíz simbólica resultaría más interesante y esclarecedora. Al margen de la participación, activa o pasiva, de otros grupos humanos o la aparición de crisis de subsistencia ligadas a otros procesos, la necesidad de crear nuevas fórmulas protectoras explicaría la fundación de un nuevo asentamiento, rechazando utilizar los elementos situados en su castro inmediato, a pesar de contar con las mismas condiciones naturales y económicas.

Con todo y, a diferencia de lo sucedido en la transición entre la Edad del Bronce y la Edad del Hierro, las alteraciones más relevantes que se evidencian de esta Segunda Edad del Hierro tienen que ver con la cultura material. De este modo, el registro arqueológico comenzará a diversificarse y a convertirse en una realidad heterogénea dentro del territorio a estudiar, pero también en el interior de cada una de las comunidades. De nuevo será en el litoral de las Rías Baixas y el norte de Portugal el espacio en donde se harán más patentes estos cambios. Precisamente, esta nueva cultura material permitirá una mayor explotación de los bienes disponibles y, con ella, los habitantes de los castros darán el paso definitivo para conquistar los valles y las tierras fértiles.

En el ámbito de la cerámica, siempre el más abundante, observamos como la uniformidad presente en la Primera Edad del Hierro y su continuidad con respecto a la morfología y tipología presentes en la Edad del Bronce, dará lugar, a partir del siglo IV a. C., a la proliferación de una gran variedad de estilos regionales y locales (Rey, 1990-1991 y 1991; Martins 1990). Por otro lado, también se apreciará un incremento de motivos decorativos, de tal manera que, si bien continúan vigentes formas anteriores, se incorporarán nuevas manifestaciones como las “s” dobles y la técnica del estampillado se irá imponiendo a la de la incisión.

En el ámbito metalúrgico asistiremos, de igual modo, a la aparición de nuevos objetos como las fíbulas tipo Sabroso-Santa Luzia y de tulipa, pero, sobre todo, las transmontanas y las de longo travessão que revelan posibles influencias meseteñas (González Ruibal, 2006-2007: 254 y 270). Sin embargo, el cambio más significativo quizás sea el abandono del bronce por el hierro como materia prima para la producción de herramientas. Este hecho permitirá una proliferación de artefactos que, a su vez, facilitará una explotación mucho más intensiva de los recursos.

En cuanto a técnicas que favorecerán la intensificación del sistema agrario, junto a la generalización del hierro, destacará la introducción del molino giratorio de piedra, hecho acontecido en torno al siglo IV a. C., como así parecen apuntar los ejemplos más antiguos documentados en los castros de A Forca o O Achadizo (Carballo et al., 2003). No obstante, el molino plano continuará presente hasta el cambio de era como resultado del mantenimiento del consumo mayoritario de bellota en detrimento de los cereales.

Con todo, si bien es cierto que todos estos cambios producidos en la Segunda Edad del Hierro en el asentamiento y en la cultura material son de una gran relevancia, en lo que a pensamiento simbólico se refiere, la continuidad y la consolidación de las tendencias que se intuían en la Primera Edad del Hierro serán los rasgos más destacados.

Así, la creación de fronteras que sancionaban el espacio exterior, tanto con el medio antrópico como con el natural, pero también el espacio interior de los primeros castros, se potencia en este nuevo período a través del incremento de los valores individuales de cada uno de sus miembros. Como indica González Ruibal, de la Primera a la Segunda Edad del Hierro:

Pasamos de un espacio colectivo, que subraya lo comunitario, a un espacio individualizado, centrado en la familia; de un espacio isonómico, en el que no se proyectan diferencias de estatus, a un espacio en que se materializan diferencias sociales –en la adquisición de capital económico–; de un espacio abierto donde diversas deambulaciones son posibles, a un espacio cerrado que dirige y restringe las deambulaciones; de un espacio multifuncional en la dimensión colectiva familiar, a un espacio especializado en ambas dimensiones (2006-2007: 347).

Esta realidad se manifiesta en una visión y una concepción más fragmentada y dividida del mundo con el que se encuentran los habitantes de los castros de la Segunda Edad del Hierro. Así se producirá una individualización mayor de los cultos procesados que, si bien antes tenían como espacio de referencia al castro, ahora se irán constriñendo a los límites de cada una de las viviendas que lo componen. Este cambio se refleja en el registro arqueológico en la aparición, por ejemplo, de depósitos de elementos con valores simbólicos en el interior de las mismas (Ayán Vila, 2011: 544).

Otros valores presentes en la etapa anterior, como la importancia de la guerra y la necesidad de proteger a la comunidad de agentes externos naturales o antrópicos, también experimentarían una consolidación y una mayor representación en el pensamiento simbólico. Ello se debería al incremento de asentamientos que compiten por los recursos de un mismo espacio y al abandono de enclaves con mejores

condiciones de defensa natural contrarrestadas con una mayor presencia de estructuras defensivas artificiales.

Finalmente, el proceso de abstracción del pensamiento simbólico que se iniciaba con el surgimiento del fenómeno castreño también se fortalece con la desaparición definitiva de evidencias relacionadas con el ámbito funerario o la aparición y proliferación de símbolos presentes en todo tipo de soportes (especialmente pétreos y cerámicos); aunque este proceso alcanzará un mayor desarrollo a partir del siglo II a. C., período que analizaremos a continuación.

1. 1. 3. El final de la Edad del Hierro y la aparición de los grandes castros (ss. II a. C.–I)

La última alteración del sistema de asentamiento castreño anterior a la incursión de sus habitantes en el contexto del Imperio romano tiene lugar a partir del siglo II a. C. Esta implica la aparición de las primeras influencias del dominio indirecto de Roma. Nos referimos a la aparición y extensión de estructuras localizadas en espacios abiertos y el surgimiento de los grandes castros. Ambas realidades responden a estrategias poblacionales totalmente diferentes, pero caracterizarán el hábitat castreño hasta su desaparición en la tardoantigüedad.

Con respecto a la primera de ellas, si bien es cierto que tiene mucha menos repercusión en el ámbito de la investigación que los grandes castros, creemos que resulta fundamental para comprender el éxito que experimentará la *villa* romana como sistema de asentamiento, al servir como precedente de la misma. Así, a partir del siglo II a. C. se documentan castros situados en el fondo del valle en Cadém (Almeida, 1996-1997), Lago (Martins, 1988b) y otros puntos peor documentados (Currás, 2014: 781-789). De igual modo, comienzan a registrarse otros espacios dotados de estructuras atípicas localizadas en espacios abiertos carentes de fortificaciones como pueden ser, por ejemplo, Corte das Cabras (Oia, Pontevedra) (Carballo, 1997b), o Paço (A Facha, Viana do Castelo) (Almeida, 1990); otros peor conocidos como Prazil, Bouça de San Simão o Quinta de Paço Velho (Almeida, 2003), y enclaves, ya de época romana, pero con evidencias ocupacionales de la Edad del Hierro como Fonte do Milho (Almeida, 2006), Outeiro de Baltar (López Cuevillas y Taboada Chivite, 1946) o Agra dos Castros (Bartolomé, 2008).

Todos ellos se caracterizan por reproducir estructuras, normalmente de planta circular, en espacios abiertos de poca altitud y a una distancia relativamente cercana a un castro. Aquí se suele documentar cerámica de tradición prerromana, lo que permite datarlos en la Edad del Hierro en muchos casos, pero también cultura material de época romana que evidencia como estas primeras estructuras, datadas entre los siglos II y I a. C. en la zona suroccidental del noroeste peninsular, anticipan los rasgos característicos de las *villae* romanas.

El origen de estas estructuras puede ser diverso, pero todo parece indicar que responde a la especialización económica que se vive desde el siglo IV a. C. Así, el descenso en altura de los castros, junto al inicio de una explotación más intensiva de los terrenos situados en los valles y en los alrededores de los asentamientos podría dar lugar al establecimiento de determinadas estructuras, aisladas y dependientes de un castro que cumplirían la función de explotar ciertos terrenos dependientes de su comunidad con fines agropecuarios o metalúrgicos.

La otra modificación tiene que ver con el surgimiento de los grandes castros u *oppida*. Siguiendo los postulados de investigadores como Sastre (2004) o Currás (2014) preferimos el término ambiguo de grandes castros por las implicaciones sociales, políticas y económicas que se derivan del uso de *oppidum*.²³ Así, lo que define a los castros que surgirán en el territorio que conformará buena parte de lo que será el *conventus* bracarense a partir del siglo II a. C. será el constituir un asentamiento fortificado de gran extensión habitacional (20-30 ha) que ocupa lugares destacados del paisaje.

Estos grandes castros tienen paralelismos con otros espacios limítrofes como la zona vetona (Álvarez Sanchís, 2003) o la lusitana (Martín Bravo, 1999; Silva, 1999). Constituyen una realidad muy limitada cronológicamente, al comenzar a documentarse en torno al siglo II a. C. y a despoblarse sobre el siglo I a. C.; si bien algunos como Santa Trega, Troña, Castelo de Vermoim, Sanfins o Âncora permanecerán ocupados hasta el siglo I, y otros como San Cibrán de Las, Monte Mozinho, Briteiros, Vigo, Castromao, Tongobriga, Armeá, Elviña o Castelo de Neiva aún mantendrán actividad habitacional hasta el siglo II.

Los grandes castros abandonan la tendencia iniciada en el siglo IV a. C. en cuanto a estrategias de habitabilidad y de interacción y explotación de un territorio, de tal manera que recuperarán la lógica imperante en la Primera Edad del Hierro al situarse en lugares destacados en el paisaje. No obstante, esta vez se introducen modificaciones importantes por medio de estructuras defensivas de carácter artificial y monumental. De este modo, no se busca una función defensiva y de aislamiento como en la Primera Edad del Hierro, sino la acentuación de la posición dominante sobre un determinado territorio. Esto se aprecia con claridad en sus estructuras defensivas que cumplen más una función estética y de monumentalizar el asentamiento que protectora.²⁴ Es decir, se idean y se construyen estructuras defensivas teniendo más en cuenta la apariencia externa que las necesidades de la

²³ Un *oppidum* conforma un elemento de referencia administrativa, un centro de poder político y económico sobre el que girarían otros enclaves menores que sustentarían a sus élites, recreando unas actividades propias de la vida urbana de las culturas mediterráneas.

²⁴ Se constatan murallas sin cimientos o que se erigen en función de determinados efectos visuales, tratamiento selectivo de los componentes murarios situados en la zona del acceso o concentración de elementos defensivos en zonas en las que no son necesarios (Parcero, 2005: 24; Ayán Vila, 2011: 708).

propia comunidad; un hecho novedoso y que queda reforzado con la aparición de las estatuas de guerreros situadas en sus accesos.

La recuperación de espacios propios de los primeros castros será tal que en casos como Troña, Castromao o São Julião estaremos ante asentamientos que tendrán su origen en la reocupación o remodelación de yacimientos de la Primera Edad del Hierro, aunque la construcción *ex nihilo* será la más frecuente. En ellos, no solo se recuperan características habitacionales de períodos anteriores, sino que se volverá a buscar la vinculación de una determinada comunidad con los antepasados que ocupaban esos territorios desde la Edad del Bronce. Así, es posible que con la vuelta a los espacios más destacados se esté buscando también el carácter simbólico e ideológico que supone ligar la historia de una comunidad a un pasado, seguramente, de carácter mítico. Esta realidad parece que está detrás, por ejemplo, de acciones como: la constatada en Briteiros, en la que sobre un petroglifo laberintiforme de la Edad del Bronce se gravó el nombre de *Camalus* (Cardoso, 1976), posiblemente, un personaje de gran relevancia para la comunidad; la muralla de finales del siglo I a. C. en Santa Trega, trazada deliberadamente sobre petroglifos (Peña y Vazquez Varela, 1979); o la sauna castreña del monte Saia, erigida junto a estaciones rupestres de la Edad del Bronce (Cardoso, 1931 y 1932).

En esencia, los grandes castros surgidos a partir del siglo II a. C. reúnen tres características fundamentales en cuanto a interacción con el entorno circundante, tanto natural como antrópico. La primera es la recuperación de emplazamientos destacados en el paisaje y con buenas condiciones naturales de defensa. La segunda es la preferencia por espacios referentes en las vías de comunicación del noroeste peninsular marítimas, fluviales o terrestres. Y, la tercera, es su tamaño, que llega a ser incluso doce veces mayor que el de los asentamientos presentes en la Segunda Edad del Hierro. Esta circunstancia les permite actuar como espacios centrales que pueden ponerse en relación con la llegada de las primeras incursiones romanas y la unión de poblaciones procedentes de asentamientos abandonados como consecuencia de su fundación.

Estos castros suponen una realidad totalmente distinta a la vista hasta este momento y a la presente en el territorio situado fuera del lugar en el que se desarrollan. Sus mayores innovaciones se aprecian en el espacio interior. Con ellos ya será posible hablar de un claro urbanismo presente en la distribución y ordenación de conjuntos arquitectónicos segmentados, identificados como casas-patio o barrios familiares, y en donde diferentes estructuras aparecen vinculadas entre sí, pero aisladas del resto (Parcero et al., 2007: 228). Se asiste además a una ordenación espacial de planta ortogonal que, generalmente, sigue un eje principal con orientación este-oeste (Parcero et al., 2007: 225), donde se disponen viviendas de planta cuadrada o rectangular, así como infraestructuras (calles, desagües, aljibes, etc.) y espacios de uso comunitario, algunos religiosos.

De esta manera, en los grandes castros se reúnen aspectos formales que nos permiten hablar de las primeras ciudades propiamente dichas, en el contexto de asentamientos protohistóricos. No obstante, aquí se carece de moneda, de escritura, de un sistema administrativo y burocrático definido y, en consecuencia, de los elementos propios de una “ciudad-estado” u *oppidum*.

El proceso de individualización de las unidades familiares que apreciábamos en la fase anterior, en este período avanza con una mayor diferenciación de las viviendas entre sí y de los espacios que ocupan dentro de un mismo asentamiento. Dicho proceso está condicionado también por otro elemento que introducen los grandes castros como es la concentración en el interior de sus murallas de poblaciones pertenecientes a comunidades diferentes y, posiblemente, con un sistema de creencias heterogéneo.

Como consecuencia de ello y para evitar las diferencias internas y el aislamiento de los grupos que se manifiesta a nivel arquitectónico, se potenciarán estructuras y espacios comunes entre los que sobresalen los de carácter religioso. Así, a partir del siglo II a. C. asistiremos a una doble realidad, al menos en el interior de los grandes castros, en la que se destacarán por un lado los espacios de culto y rituales de carácter individual y doméstico y, por otro, los que afectarían al conjunto de la comunidad. Estos últimos tendrían su propio ámbito diferenciando, actuando así como un elemento aglutinador más similar a otros espacios de carácter público como las llamadas saunas castreñas.

Este hecho puede constituir uno de los motivos que favorezca el sincretismo de la religiosidad romana y que permita, posteriormente, la expansión del cristianismo por todo el noroeste peninsular. En estos grandes castros da comienzo una distinción más definida entre cultos privados centrados en la unidad familiar y cultos públicos de la comunidad.

Junto a las variaciones morfológicas, estos castros de mayor tamaño traerán también otras modificaciones que afectarán a la cultura material y, con ella, a la concepción del propio individuo. En primer lugar se observa que la vuelta a las características locacionales de los asentamientos de la Primera Edad del Hierro tiene un cierto paralelismo en la producción de objetos, tanto cerámicos como metálicos. Así, se practica una cierta estandarización de las producciones en cuanto a tipología y calidad de las mismas, algo relacionado, posiblemente, con el aumento de la demanda derivado del incremento de sus habitantes y de las importaciones y exportaciones con otros enclaves.

Sin embargo, en lo que a ornamentación se refiere, se consolida el proceso que elevaba al individuo a una escala superior a la de la comunidad. Ello se reflejará en el importante desarrollo de la orfebrería, en la decoración de elementos cotidianos como las fíbulas y en la llamada “plástica castreña” (cabezas, estatuas de guerreros, decoraciones arquitectónicas, etc.). De este modo, la ornamentación, tanto del cuerpo

del individuo como de las arquitecturas en las que habita, se convertirá en un ámbito privilegiado para establecer y exhibir distinciones sociales entre los miembros de la comunidad.

Dentro del pensamiento simbólico se mantienen algunas características descritas en el período anterior, mientras otras se incrementan. Así, el sentido individual de los rituales y cultos que se consolidaba con los asentamientos de la Segunda Edad del Hierro adquiere su máxima expresión dado al carácter cerrado y diferenciado de las casas-patio, que presentan más objetos rituales o con carga simbólica e incluso espacios posiblemente destinados a fines religiosos. Como indica Ayán:

La privatización del espacio ideológico y religioso que se da en las unidades domésticas de los oppida es una consecuencia más del valor simbólico de la casa, que cuenta con sus relatos míticos, sus historias y leyendas, sus propios dioses y sus propios rituales (2011: 711).

Por otro lado, el valor simbólico y protector de la muralla también se remarca. Así, se produce un mayor control de los accesos, incluso con recorridos circulatorios, y se busca el efecto disuasorio por medio de la monumentalidad de las estructuras defensivas y de elementos como las estatuas de guerreros o las cabezas castreñas. De igual modo, se documenta un mayor trasfondo simbólico de los límites del poblado a través de la mayor presencia de depósitos metálicos en las puertas de los asentamientos, por no hablar de la función apotropaica de las piezas escultóricas anteriormente mencionadas.

El proceso de abstracción de las creencias y rituales de la Edad del Hierro se consumará con la proliferación de símbolos reflejados en la plástica castreña del noroeste peninsular. Ello supone, por un lado, la plasmación material de un conjunto de ideas y símbolos que anteriormente circulaban de forma inmaterial y, por otro, la aceptación y estandarización de dichos símbolos por medio de su reproducción en todos los contextos de la comunidad. En este sentido es necesario remarcar que una cantidad importante de las piezas (el 31 % de las obras que analiza Calo (1994) en su obra de referencia sobre plástica castreña) pertenecen o tienen relación con umbrales que marcan el tránsito de un ámbito externo a otro interno, ya sea del conjunto del asentamiento o de las viviendas. Este hecho parece indicar que esa creación de fronteras que se experimentaba con el surgimiento del castro tiene también su plasmación material en esta época.

Por otra parte, más allá del área de los grandes castros, el resto de asentamientos castreños dotados con las características propias de la Segunda Edad del Hierro evolucionarán sin muchos cambios hasta la romanización. Solo habrá una diferencia: la erección de los primeros enclaves abiertos al paisaje y situados en los

llanos con los que tendrán que convivir o que emplearán para lograr más recursos. Ello constituye otra modificación importante que inicia una tendencia que continuará en época romana: el papel cada vez menos determinante del paisaje y del medio circundante en la configuración mental y religiosa de los habitantes que se establecen en un determinado asentamiento. Si hasta el momento el entorno inmediato del castro representaba la principal referencia para los individuos de una comunidad, que se cerraba sobre sí misma y su territorio, con la aparición de estos poblados abiertos comienza a configurarse una nueva lógica habitacional en la que las fronteras simbólicas se diluyen y las conexiones espaciales se harán cada vez más amplias.

De forma paralela, a partir de este siglo II a. C. el noroeste peninsular comenzará a interactuar en mayor medida con los circuitos comerciales mediterráneos, atlánticos y meseteños y, a partir de ellos, con Roma.

Sin entrar en el debate sobre si los primeros habitantes de los grandes castros y de esos espacios abiertos responden a una influencia directa de Roma, parece indudable que serán las élites de los grandes castros las primeras en interactuar con el pueblo romano y en introducir elementos relativos a su cultura y, con ello, de su mentalidad y de su religiosidad. El hecho de que, por ejemplo, la mayor parte de las monedas republicanas documentadas en el noroeste peninsular procedan de asentamientos como Alvarelhos, Briteiros, Âncora, Sanfins, Santa Trega, Castromao, Santa Luzia, Monte Mozinho o Troña (Centeno, 1987) así lo indica.²⁵

Sus habitantes serán los primeros testigos de la entrada del noroeste peninsular en el Imperio romano en el que habrá continuidades en las formas de explotación económica, en las estrategias de asentamiento e incluso de interacción con el entorno inmediato, pero, como afirmaban Peña y Vázquez Varela, *ya nada será igual* (1996: 260).

A lo largo de este apartado hemos analizado como el surgimiento del castro supuso la configuración de un nuevo pensamiento simbólico resultado de las necesidades derivadas de su localización en el medio y de las interacciones mantenidas con el mismo. Esta forma de pensar y de articular una religiosidad se mantendrá a grandes rasgos a lo largo de la Edad del Hierro con elementos que consolidarán sus fundamentos y con otros que, por el contrario, irán introduciendo novedades que, inconscientemente, prepararán a sus habitantes para la llegada de la nueva religión romana: el proceso de abstracción y de individualización continuado de sus creencias y mentalidades.

Llegados a este punto, dejemos de lado la antropología del paisaje y observemos lo que la arqueología puede aportarnos para comprender la religiosidad de la época a partir de seis apartados fundamentales: la muerte y el ámbito funerario,

²⁵ Estas monedas aparecen en tesorillos que se ocultan deliberadamente, por lo que responden más bien a la apoderación de un elemento definido como un bien de prestigio similar a otros objetos como, por ejemplo, los relativos a la orfebrería, y no tanto como prueba de un sistema monetario.

los rituales, los espacios sagrados, el sacerdocio, las divinidades y la repercusión simbólica de las primeras interacciones con las creencias orientales.

1. 2. LA MUERTE Y EL ÁMBITO FUNERARIO EN LA EDAD DEL HIERRO

Jesús Ferrero en su novela *El secreto de los Dioses* afirmaba que *las últimas palabras de la vida se las dedicamos a los muertos y estas pertenecen a una lengua que solo entonces comprendemos* (2003: 21). De manera similar, Iribarren (1951) defendía que únicamente los muertos están capacitados para hablar de la muerte. El problema radica en que los que reflexionan sobre ella y los que tratan de comprenderla de una manera racional y asimilable somos los vivos.

La muerte implica un cambio completo en el estado de un ser vivo al suponer la pérdida de sus características esenciales. Pero, como bien sostenía Heidegger, representa una parte constitutiva de la vida del hombre (*el hombre es un ser para la muerte*), puesto que desde el momento en que nace comienza a morir y, con ello, empieza a vivir con la muerte. La humanidad siempre ha sido consciente de esta realidad y no solo a partir de su propia experiencia, sino a través de lo que observa en la naturaleza donde todo nace, muere y renace en medio de un ciclo sin fin. Sin embargo, existe una diferencia sustancial. Desde la subjetividad humana todo en la naturaleza renace sin diferencias aparentes, pero no ocurre lo mismo con los seres humanos, dotados cada uno de ellos de una identidad diferenciada. ¿Cómo explicar entonces esta realidad? ¿Cómo entender que una persona al morir no volverá a encontrarse jamás entre los vivos? En las líneas que siguen trataremos de abordar cómo fue concebida la muerte a lo largo de la Edad del Hierro. El ámbito funerario en este período histórico marca un punto de inflexión fundamental con respecto al panorama anterior y es la muestra más evidente del proceso de abstracción que se experimenta en el pensamiento simbólico de sus comunidades.

Si partimos de la realidad funeraria presente en la Edad del Bronce, según Bettencourt (2010a y 2010b) existirían dos grandes tipologías de enterramientos asociados a grupos humanos con características socioeconómicas diferenciadas. Así, por un lado, tendríamos las necrópolis de sepulturas “opacas”, que se corresponderían con pequeñas estructuras tumulares (cistas, fosas cerradas, círculos delimitados con pequeñas piedras), sepulturas planas, fosas, etc.; y, por otro, enterramientos destacados en el paisaje en forma de monumentos tumulares que seguirían la tradición megalítica. Las primeras se darían en contextos socioeconómicos propios de pueblos sedentarios o semisedentarios con un cierto potencial agrícola y dominio del paisaje circundante y, los segundos, en comunidades de montaña con un carácter más trashumante en donde las labores de pastoreo primarían sobre las agrarias. La falta de asentamientos estables y estructuras sedentarias por parte de estas últimas comunidades explicaría la necesidad de delimitar el espacio de los muertos y de

hacerlos visibles en el paisaje, no solo como monumento al óbito, sino también como lugar de referencia espacial y social para los vivos (Bettencourt, 2010a: 159).

En este contexto parece que se intuye una tendencia general desde el Bronce Inicial hasta el Bronce Final, según la cual el culto al cuerpo físico del difunto va perdiendo importancia para la comunidad y en la que la muerte se convierte en un elemento más simbólico que material. Dicha situación se puede apreciar a partir de la *escasez o inexistencia de sepulcros* (Bettencourt y Sanches, 1998: 36) en el Bronce Medio y Final, frente a la relativa abundancia de tumulaciones del Bronce Inicial. Además, esta realidad también se aprecia a partir de la pérdida cualitativa y cuantitativa de los ajuares documentados a lo largo de la Edad del Bronce, así como del descenso anunciado de inhumaciones, en contraposición al incremento de las incineraciones o de evidencias relacionadas con el posible depósito de cadáveres en corrientes de agua.

En paralelo, el arte presente en los recintos tumulares y cistas irá desapareciendo. Estas manifestaciones simbólicas que recogen elementos de tradición neolítica (Vázquez Varela, 1994; Franco y Pereira, 2005) parecían estar realizadas para ser concebidas por los propios difuntos o por realidades simbólicas vinculadas con el ámbito funerario al contrarrestar su tipología y morfología con las presentes en los grabados rupestres de los vivos, en donde predominan componentes de la naturaleza y de la vida humana (especialmente armas). La pérdida de estos elementos constituirá una muestra más del proceso de abstracción que se culminará con la llegada de la Edad del Hierro.

De este modo, el ambiente funerario vigente en la Edad del Bronce presenta una realidad en la que podrían convivir, al menos, tres tipos de prácticas diferentes: inhumación, incineración y depósito de cuerpos en medios acuáticos. La primera recogería una tradición presente tanto en el Neolítico como en el Calcolítico. La segunda posee antecedentes en el Calcolítico, como la manipulación de cadáveres constatada en Chao Samartín o los restos de cremaciones practicadas en Agro de Nogueira (Bettencourt, 2010a: 161). La tercera, en cambio, parece ser una innovación del período.

Así llegamos a la Edad del Hierro, donde los muertos desaparecen de los registros arqueológicos hasta la llegada del dominio romano, marcando así una transición entre un mundo dominado por la “cultura de muertos” a otro en el que prima la “cultura de vivos”. A la falta de datos relacionados propiamente con necrópolis debemos añadir una práctica ausencia de información emanada de fuentes textuales de época grecorromana. Este último hecho puede indicar que los rituales funerarios realizados por los habitantes del noroeste peninsular eran similares a los desarrollados en el ámbito mediterráneo y, por lo tanto, no merecían ser recogidos por los autores clásicos. Sin embargo, entendemos que el silencio de una fuente nunca ha de ser elevado al rango de explicación de una realidad histórica, por lo que el

ámbito funerario de tradición grecorromana no será aplicado a la Edad del Hierro sin un estudio previo de sus componentes.

Las únicas alusiones al ámbito funerario prerromano del oeste peninsular son las aportadas por Diodoro y Apiano al describir los funerales en honor a Viriato en territorio lusitano. De este modo, Diodoro expone:

El cadáver de Viriato fue honrado magníficamente y con espléndidos funerales. Hicieron combatir ante su túmulo doscientas parejas de gladiadores, honrando así su extraordinario valor [...] Tras la muerte, se deshizo el ejército lusitano al quedar privado de semejante jefe (DIOD. Hist. 33. 21).

Por su parte, Apiano explica:

El cadáver de Viriato, magníficamente vestido, fue quemado en una altísima pira. Se inmolaron muchas víctimas, mientras que los soldados, tanto los de infantería como los de caballería, corrían en formación alrededor de la pira, con sus armas y entonando sus glorias al modo bárbaro. No se retiraron de allí hasta que el fuego de la hoguera se extinguió completamente. Terminado el funeral, celebraron combates singulares sobre el túmulo. (APP. Ib. 6. 11. 75).

Ambos autores hacen referencia a un hecho común: la celebración de combates en honor al líder de los guerreros lusitanos alrededor de su cadáver. El matiz está en que Diodoro expone de manera muy ambigua la naturaleza del lugar y la forma en la que se manipula el cadáver de Viriato, mientras que Apiano señala claramente el carácter crematorio del mismo. Las traducciones del texto de Apiano nos remiten a una realidad que gira en torno a la idea de “túmulo” o “tumba”, conceptos que pueden despertar en el lector la falsa idea de inhumación. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la palabra empleada por Diodoro, *τάφω* (presente también al final del texto de Apiano: *τάφου*) alude a una realidad vinculada con la noción de “funeral” y, especialmente, con las ceremonias fúnebres en las que se incluían juegos, ceremonias ecuestres como la *decursio equitum* y banquetes.

En cuanto al matiz de si los combates tendrían lugar ante o encima del “túmulo” de Viriato, la discrepancia proviene del empleo de la palabra *πρὸς* en el caso de Diodoro y *ἐπὶ* por parte de Apiano, aunque ambas pueden referirse a una idea común de cercanía a un determinado espacio. En definitiva, la noticia recogida por Diodoro no dista en absoluto de la de Apiano y en los dos casos, si bien en el primero de una manera más sucinta, se describe una ceremonia en la que la cremación y la celebración de festejos en forma de banquetes, cantos de himnos y realización de combates en honor al óbito son claves.

Ahora bien, ¿debemos considerar equiparable esta noticia relacionada con la muerte de un caudillo lusitano al caso del noroeste peninsular? Como tendremos ocasión de observar en el apartado dedicado a los rituales o en el de las divinidades, el territorio lusitano parece mantener ciertos paralelismos con la realidad simbólica vivida en nuestro espacio de estudio, aspecto inevitable al tratarse de territorios limítrofes con contactos frecuentes.

Por otro lado, existe en las fuentes romanas una cierta confusión a la hora de definir y diferenciar los pueblos lusitanos con respecto al resto de poblaciones del norte de la península Ibérica. El propio Diodoro, a lo largo de todo su libro V dedicado a la descripción de la península pero, sobre todo, en los capítulos 33, 34 y 35, a la hora de caracterizar las etnias de Iberia, solo habla de vacceos, celtíberos y lusitanos, mostrando así una equidad entre los pueblos del norte y los lusitanos. Una situación similar se aprecia también en otras fuentes como Estrabón (3. 4. 20) o Plinio (*Nat.* 4. 112).

Además, hay que tener en cuenta la posibilidad de que entre los soldados que pudieron honrar al cadáver de Viriato se encontraran guerreros galaicos, puesto que, tal como exponen Silio Itálico (3. 320) o Apiano (*Ib.* 6. 11. 70-74), estos participarían en los enfrentamientos entre Viriato y Roma. Ahora bien, dicha participación en los festejos fúnebres que, en todo caso, no es segura, no implica que el ritual fuera compartido por las comunidades galaicas.

De todas formas, de lo expuesto en las fuentes clásicas podemos concluir que en la Lusitania se practicaron rituales crematorios en honor a uno de sus líderes y sacrificios, muy posiblemente vinculados con la realización posterior de banquetes, entonación de himnos y combates entre guerreros para honrar su muerte.

Más allá de esta información, el resto de fuentes con las que contaremos para analizar el ámbito funerario presente en la Edad del Hierro del noroeste peninsular provendrá de registros arqueológicos aislados y excepcionales, de objetos vinculados a la Edad del Hierro, pero carentes de un contexto arqueológico definido y localizados en el exterior de las comunidades, y de la interpretación de piezas dotadas de un alto componente simbólico y que podrían remitir al imaginario de la muerte. Junto a estas fuentes y, al igual que haremos en apartados sucesivos, se prestará atención, así mismo, a elementos de época romana, pero que reflejan realidades simbólicas propias del ámbito castreño por no encontrar significado ni paralelismo dentro de las mentalidades y creencias presentes en el Imperio romano.

En las siguientes páginas analizaremos las diferentes propuestas que explican la única certeza absoluta referida al ámbito de los muertos: la ausencia de restos que nos informe sobre el tratamiento que experimentarían los cadáveres en la Edad del Hierro.

1. 2. 1. Depósito de cadáveres en medios acuáticos

El depósito de cadáveres en medios acuáticos como lagos, ríos o ámbitos marítimos fue una de las primeras soluciones que se formuló para explicar la ausencia de registros funerarios en la cultura castreña. Esta se fundamentaba a partir de dos realidades: la presencia de artefactos metálicos (armas, ornamentos, piezas simbólicas) en estos espacios y sus paralelismos culturales, sobre todo, con otras áreas de la denominada Europa atlántica.

Los ríos del noroeste que más depósitos votivos han proporcionado coinciden con los que más caudal ostentan, como es el caso del Miño, Ulla²⁶ o Sil. Pese a que esta práctica se constata ya en la Edad del Bronce, también estará presente en la Edad del Hierro, como así ejemplifican la espada corta de antenas del río Mero (datado entre el siglo VIII y VI a. C.) (González Ruibal, 2006-2007: 180-181), el torques de Oitavén, las hachas del río Lérez, Verdugo, Posada de Llanes, Montealegre, Cávado o Limia (laguna de Antela) y las lanzas de las lagunas de Sobrado dos Monxes, Alcaín y, de nuevo, Antela (González Ruibal, 2006-2007: 113). Otros ejemplos atribuidos a la Segunda Edad del Hierro son: el collar de Viveiro; los pendientes de Cances y de la laguna de Antela; los puñales de antenas de Cariño y Ortigueira; el casco Montefortino recuperado en el río Miño, en Caldas de Tui; el hacha sacrificial descubierta en la playa de Cariño; la figura orientalizante encontrada en el río Dola (Ortigueira) (Rodríguez Corral, 2009: 182-183); el puñal de antenas del río Alcaías y el torques de la Junquera de Portochao (González Ruibal, 2006-2007: 576-577).

Todos estos objetos están cargados de un fuerte componente identitario porque su presencia puede simbolizar y representar a un individuo o al conjunto de una comunidad. Por este motivo se pensó que su existencia en corrientes de agua podría relacionarse con su empleo a modo de ajuar. Además, el hecho de que los muertos fuesen arrojados al agua explicaría la ausencia de registros de cadáveres y, al mismo tiempo, justificaría la escasez de armas documentadas en el interior de los castros, al utilizarse como ofrendas.

Sin embargo, esta hipótesis interpretativa presenta varios problemas desde nuestro punto de vista. El primero es la escasez de depósitos acuáticos documentados en comparación con la gran cantidad y extensión de castros. En este sentido, consideramos que sería lógico pensar que existiera una relación proporcional entre el número de poblaciones y su diseminación geográfica y la cantidad de artefactos localizados a modo de ajuar.

Esta situación podría explicarse a partir de tres razonamientos. El primero tiene que ver con el supuesto carácter elitista de la sociedad castreña, es decir, no todos los cadáveres serían acompañados de ajuar porque tan solo una minoría gozaría de

²⁶ En el río Ulla se han documentado cinco espadas, dos hachas de talón de doble anilla, una punta de lanza y dos estoques (Vázquez Varela, 1994: 151).

tal privilegio. El segundo sería el uso de elementos que sustituyeran a las ofrendas metálicas como los constatados en el río Támesis o en ciertas necrópolis calcolíticas del norte de Italia, donde se documentaron puñales de hueso que imitan a las armas presentes en estos territorios durante la Edad del Bronce (Vázquez Varela, 1994: 123). Esta teoría podría complementar así la anterior, en el sentido de que es posible que estas copias realizadas en materiales perecederos (en lugar de hueso podrían estar fabricadas también en madera) fueran destinadas a la inmensa mayoría de la población galaica, mientras que los objetos metálicos quedarían relegados a las élites. Por último, la distancia temporal existente entre el momento del depósito de las ofrendas hasta la actualidad puede haber provocado el hallazgo de las mismas en diferentes momentos históricos y su consecuente pérdida, ya sea fruto del coleccionismo o del reaprovechamiento de su materia prima.

Con todo, existen más controversias. De este modo, si bien son mayoritarios, los medios acuáticos no son los únicos receptores de este tipo de ofrendas. En otros espacios considerados tradicionalmente como liminares como, por ejemplo, las cuevas o ciertos abrigos naturales, también encontramos artefactos similares, tal como muestra la espada intencionalmente inutilizada de la Cova do Furco (Becerreá) (González Ruibal, 2006-2007: 165; Rodríguez Corral, 2009: 127) o el conjunto de puñales depositado en el Museo de San Antón y cuyo origen probablemente se relacione con una cueva (González Ruibal, 2006-2007: 165). Hay que tener en cuenta que, en ninguno de estos dos casos ni en otros conocidos, los objetos metálicos fueron asociados con restos humanos, por lo que su interpretación como ajuar tampoco es clara.

Menos evidentes resultan los depósitos encontrados en lugares sin tradición funeraria como las grietas presentes en Hío, aunque estén dotadas de una relevancia geográfica, al situarse entre las rocas que definen el estrangulamiento de la península del Morrazo que separa la zona de O Facho Donón del resto del territorio.

En todos estos casos, la documentación de objetos metálicos en espacios que simbolizan la penetración en la tierra del ser humano a través de ellos podría atribuir a los mismos un significado de ajuar similar al documentado en las corrientes de agua. Por su parte, la ausencia de restos humanos se debería a condiciones desfavorables para su conservación.

Pero más difícil resulta aun atribuir cualidades de ajuar a los artefactos localizados en el interior de los propios asentamientos castreños. Son varios los ejemplos de esta realidad: en Santa Trega se documentaron varios puñales, un regatón de lanza, un hacha y restos de una hoz; en Vila Cova de Perenho puñales, cinceles, un casco y varias hachas; en el castro de Baiões puñales, lanzas, hachas, un molde y restos de fundición, carros votivos y varios asadores; y en A Peneda do Viso, aunque en un contexto más ambiguo, una punta de lanza, un cincel y varias hachas (González Ruibal, 2006-2007: 140). Desde nuestro punto de vista, estos

artefactos poco tienen que ver con la elaboración de objetos diseñados con la finalidad de emplearse a modo de ajuar. Aquí se omite un hecho importante aludido por González Ruibal:

Donde los castros escasean, en cambio, son numerosos los depósitos acuáticos y abundantísimos los depósitos terrestres (que en el sector meridional resultan sumamente extraños fuera de los lugares fortificados) (2006-2007: 113).

Esta situación nos hace pensar que los objetos metálicos localizados, tanto en medios acuáticos como terrestres, han de relacionarse con procesos de demarcación y apoderamiento de un territorio por parte de sociedades que recogen una tradición de la Edad del Bronce e incluso con rituales de fundación o protección de los asentamientos castreños, tal como analizaremos más adelante.

Como anunciábamos con anterioridad, la teoría interpretativa de los depósitos acuáticos de cadáveres se fundamentaba principalmente a partir de la constancia de objetos metálicos en las aguas y siguiendo razonamientos como el sugerido por Van Gennep y sus “rituales de paso”:

Ante el viaje que el muerto se ve obligado a realizar, los supervivientes se preocupan de suministrarle todos los objetos necesarios, tanto materiales (vestidos, alimentos, armas, instrumentos), como mágico-religiosos (amuletos, signos y contraseñas, etc.), que le aseguren, como si de un viajero vivo se tratase, un camino o travesía –y finalmente una acogida– favorables (1986: 166).

Según esta hipótesis, todo objeto documentado en un contexto funerario ha de ser considerado como parte importante en el tránsito que realiza una persona del mundo de los vivos al de los muertos. Con todo, es necesario tener en cuenta que seguir estas premisas conlleva otras hipótesis acerca del ámbito funerario que pueden ser erróneas si se parte de objetos que, en realidad, no son ajuares propiamente dichos. Así, en el caso del noroeste peninsular, si interpretamos los metales localizados en depósitos acuáticos como ofrendas destinadas a los muertos, podríamos suponer que para estas comunidades el paso al *Más Allá* tendría unas connotaciones violentas; razón por la cual se dotaría mayoritariamente a los muertos de armas, ya sean reales o simbólicas, para afrontarlo.

Ahora bien, podríamos considerar también que esas armas arrojadas al agua son un símbolo del poder y del estatus del muerto, por lo que estaríamos hablando de elementos vinculados más con actos de homenaje y de reconocimiento social que con rituales funerarios.

De todas formas, la variabilidad de contextos en los que aparecen, su diversa morfológica y tipológica (no solo se constatan armas) y la vinculación con espacios

significativos del paisaje nos lleva a interpretarlos como elementos ajenos al ámbito funerario. Así, en lugar de entenderlos como ajuares u ofrendas honoríficas a muertos, creemos más conveniente interpretar estos objetos como restos de posibles acuerdos o demarcaciones realizados por parte de las comunidades. Y este aspecto sería recogido más adelante por los habitantes de los primeros castros como símbolos de la apropiación de un determinado territorio. Como indicaba Ayán Vila: *los poblados fortificados sustituyen a los objetos metálicos como sancionadores simbólicos del espacio* (2011: 372), pero no solo absorbiendo los valores emanados del ámbito funerario, sino también de todos los procesos relacionados con la apropiación simbólica de un lugar. Por estos motivos entendemos que el depósito de cadáveres en corrientes de agua no ha de basarse en la existencia de objetos metálicos en las mismas a modo de ofrendas.

Por otro lado, debemos tener en consideración otra realidad relevante: el grado de contaminación en las aguas que se produciría como consecuencia del depósito de cadáveres. Así, si seguimos esta premisa, tan solo el ámbito marítimo podría actuar como un destino viable desde el punto de vista ecológico y más en un territorio dominado por corrientes de agua de pequeño tamaño. Desde esta perspectiva, el depósito de muertos en medios acuáticos tan solo sería factible si se incineraran con anterioridad, tal como ejemplifican casos contemporáneos como el del río Danubio y la recepción de las cenizas de las miles de víctimas que fueron incineradas en el castillo de Hohenstein durante el holocausto nazi.

De lo visto hasta ahora podemos concluir que la hipótesis del depósito de cadáveres en corrientes de agua no ha de fundamentarse a partir de la definición como ajuar de los diversos vestigios metálicos hallados en ámbitos acuáticos. Este hecho imposibilita constatar estas prácticas funerarias por carecer de restos arqueológicos que las verifiquen, pero tampoco desacredita su realización a lo largo de la Edad del Hierro. Sin embargo, el impacto ambiental, agravado por los condicionantes topográficos de los asentamientos castreños, nos obligan considerar estos rituales funerarios inviables, al menos en los contextos fluviales y lacustres. Por ello, proponemos mantener la posibilidad de empleo de este tipo de tratamiento de cadáveres en el ámbito marítimo mientras que, en las zonas de interior, sería necesaria su combinación con rituales de incineración.

1. 2. 2. Inhumaciones e incineraciones

Inhumación e incineración suponen tratamientos de los cadáveres y formas de concebir a la muerte muy diferentes. La primera trata de ocultarla en el paisaje por medio de monumentos que conmemoran o simbolizan la presencia de los muertos en el mundo de los vivos. La segunda busca eliminar dicha presencia y propone una vía de acceso al *Más Allá* a través del humo y las cenizas, sustituyendo así el proceso de

descomposición del cadáver y permitiendo la inserción del difunto en su ámbito de una manera más directa y rápida.

Además, ambos tratamientos suponen la creación de estructuras muy diferentes en cuanto a tipologías y morfologías. Las inhumaciones suelen implicar la construcción de espacios destinados exclusivamente a los muertos, mientras que las incineraciones conllevan el depósito de estos en recipientes, fosas o elementos del paisaje que, si bien suelen tener un carácter singular para la comunidad, su uso no es exclusivo del ámbito funerario.

La razón por la que en este apartado incluimos unas fórmulas tan diferentes de manipular a los cadáveres, y con repercusiones tan dispares dentro del pensamiento simbólico, responde a la extrema dificultad de discernir qué prácticas funerarias se realizan por tres motivos fundamentales: la mala conservación de los restos orgánicos por la aridez del suelo del noroeste peninsular, la confusión del registro arqueológico y el carácter excepcional de los mismos. De esta manera, expondremos una serie de vestigios localizados tanto en el exterior como en el interior de comunidades castreñas que podrían ser identificados con restos de inhumaciones, pero en los que la función crematoria no debe ser descartada.

El primero de los registros es un supuesto ejemplo de estructura destinada a inhumaciones, el llamado *recinto cultural de Devesa do Rei* (Vedra, A Coruña). En este yacimiento, situado en un contexto abierto y exterior con ocupaciones que van del Neolítico a la Edad del Hierro, se documentó la presencia de un círculo lítico de siete metros de diámetro desmantelado, apoyado sobre el horizonte B y con una cronología no anterior al 1380-1051 a. C., pero con uso durante la Primera Edad del Hierro (Alboal et al., 2005: 176). En el interior del mismo se registró la siguiente secuencia estratigráfica:

En el centro de este círculo lítico se localizó una fosa circular excavada en el sustrato mineral en cuyo interior se identificó una sucesión de niveles de tierra sellados por depósitos de piedras. Una losa granítica de 1,38 metros de largo se apoya en la pared NO a modo de estela. Todo el perímetro de la fosa aparece remarcado por un anillo de piedras de gneis perfectamente encajadas, del que parte un pequeño apéndice lítico con una orientación S. El penúltimo depósito de colmatación del interior de la fosa, sellado intencionalmente por un nivel de piedras fue datado por C-14 en el intervalo de 752-212 cal BC. En el entrono inmediato de esta estructura se documentó una concentración significativa de material ergológico, tanto cerámico como lítico (Alboal et al., 2005: 167-168).

Los encargados de realizar la intervención e interpretación de la estructura, partiendo de paralelismos con realidades arqueológicas presentes en Centroeuropa,

entendían que estaban ante la evidencia de un sistema funerario dotado de las siguientes características:

Monumentos de carácter funerario que obedecen a un patrón circular, con una sanción monumental del perímetro de la tumba (corazas pétreas, muros, zanjas, etc...); ubicación de los mismos en zonas próximas a los espacios de habitación; manejo de una estrategia de visibilización de las comunidades constructoras, basada en la erección de estelas centrales como señalización externa de las tumbas (Alboal et al., 2005: 176).

Un caso similar al anterior lo encontramos en el entorno del castro pontevedrés de Cameixa, en el que se detectó, sin ser un depósito cerrado propiamente dicho, una posible fosa de incineración con actividad entre la Edad del Bronce y la Edad del Hierro; en ella se observan, de nuevo, sucesiones de zanjas y materiales de este último periodo (Parcero, 1997: 12-14; Alonso Burgos, 2015: 122-123).

De cronología similar y situadas también en un entorno exterior a la comunidad castreña son las fosas localizadas en las inmediaciones de Os Castros (Vilalba, Lugo). Ayán Vila recoge una descripción de las mismas:

En la parte N de la traza se identificó un tramo de calzada de piedra relacionado con el acceso SE al poblado fortificado anexo. En el entorno inmediato de este camino, al SE del poblado fortificado se documentó un conjunto de varias fosas de pequeño tamaño. Según la información oral que nos transmitieron sus excavadores, algunas de estas estructuras estaban tapadas originariamente con una piedra plana, conteniendo la mayor parte abundantes cenizas en su interior. Al menos en una de estas fosas se recuperó un hacha de bronce de talón. Con las consabidas y necesarias cautelas, esta pequeña necrópolis apunta a tumbas individuales relacionadas con un ritual funerario de cremación en la transición Bronce Final-Hierro 1. Otro aspecto destacado de este descubrimiento es la propia ubicación de los enterramientos en el entorno inmediato de un poblado y, más concretamente, en el SE y relacionados con el posible acceso al asentamiento (2011: 416-417).

Se trataría, por lo tanto, de una nueva evidencia de prácticas de incineración y posterior depósito de los restos en un área sancionada, delimitada y protegida simbólicamente por la comunidad a la que pertenecían, pero, al igual que en los casos anteriores, situada fuera de su espacio habitacional.

Otro ejemplo destacable, aunque posterior, lo constituyen las estructuras localizadas en el Castriño de Bendoiro (Lalín, Pontevedra) (Fernández Pintos, 2008 y 2009). Aquí, en la Zona 1, a unos 70 metros con respecto al castro desde el parapeto

y a 35 metros desde la última línea de foso, se localizaron una serie de estructuras (ES 13, 29 y 36) (Fernández Pintos, 2009: 210) cuya morfología, en palabras de Ayán Vila, sería la siguiente:

Planta ovoide, de un 1,5 m de largo y 1 m de ancho máximo, delimitada por un perímetro de bloques de piedra de pequeño y mediano tamaño. En su interior se localizó un brazalete de bronce. Dentro de esa misma zona se documentó una monumental estructura (Es-03) de planta alargada, con cabecera redondeada y con unas dimensiones de 91 m de longitud por 10 m de ancho. Una zanja excavada en el sustrato rocoso define la construcción presentando como particularidad el aprovechamiento de un conjunto de afloramientos cuarcíticos en una parte del trazado, así como la disposición intencional de bloques del mismo material en el extremo que se define en el interior del área expropiada (2011: 415).

Este conjunto fue datado entre los siglos III y I a. C., es decir, en la Segunda Edad del Hierro, aunque se documentaron indicios como una fíbula transmontana y otros fragmentos de orfebrería en oro (hilo enrollado y anillo), que junto a la presencia de una moneda de la *caetra*²⁷ nos remiten al cambio de era para el momento de colmatación de áreas, como el foso de donde procede la moneda (Fernández Pintos, 2009: 211-212). Tanto el tamaño de las estructuras de planta ovoide como el hallazgo de un brazalete de bronce, quizá parte de un ajuar, podrían señalar un recinto de inhumación. Además, tal como expone Ayán Vila, *los enterramientos individuales del castriño de Bendoiro obedecen a una tradición arquitectónica que se desarrolla en el Bronce Final y que puede solaparse con los primeros poblados fortificados* (2011: 416). Este hecho podría reflejar una cierta persistencia de algunas prácticas funerarias y, por lo tanto, constituiría una muestra más de las continuidades existentes entre las Edades del Bronce y del Hierro.

De diferente morfología, situados ya en el interior de los asentamientos y orientados hacia un ritual de incineración, son los restos constatados en la Cividade de Torroso (Pova de Varzim) durante las excavaciones de 1906 y 1907. Aquí se localizaron en el suelo de tres viviendas sendas estructuras de sección circular, con revestimiento interior de albañilería y forma de pozo, de las cuales dos de ellas se encontraron divididas en dos departamentos por medio de una losa intermedia. No se halló ningún objeto en su interior (García y Bellido, 1966; Vilaseco, 1999: 501-503). Autores como López Cuevillas o Serpa Pinta (1933-1934) interpretaron estas estructuras como sepulturas de incineración de la Edad del Hierro, pero revisiones

²⁷ Este tipo de monedas, presente también en las estructuras que comentaremos de Meirás, fueron acuñadas entre los años 25 y 23 a. C. con la finalidad de sufragar los gastos de las campañas cántabras, de ahí su importancia como referente cronológico.

efectuadas sobre los contextos y los dibujos de la época parecen indicar que las estructuras estarían vinculadas con niveles de ocupación más tardíos, en concreto, en torno al cambio de era (Peña, 1992 y 2000b; Vilaseco, 1999: 504).

En el mismo yacimiento se halló años más tarde un pequeño conjunto formado por una cista sin cobertura y una pequeña cámara abierta de dimensiones similares. La primera contenía un vaso completo y fragmentos de otro junto a pequeños carbones y, la segunda, si bien carecía de objetos, parecía haber sido expuesta a la acción del fuego tal como evidencian las manchas en las lajas que formaban su piso (Silva, 1986; Vilaseco, 1999: 501-503). Esta estructura podría ser la misma, aunque carente de ajuar, que la localizada en una segunda cabaña del yacimiento y las cronologías seguirían mostrando un contexto del siglo I.

En la cidade de Âncora, fechada por Silva (1986) también sobre el siglo I, se descubrió un espacio similar al de Torroso, situado entre dos viviendas y en el interior de un “núcleo familiar”. En su interior se delimitaron una serie de recintos cistoides combinados con espacios abiertos, de los cuales se identificaron once como sepulturas. En el interior de algunas de ellas fue posible documentar restos de recipientes cerámicos, huesos, cenizas y materiales de importación (Silva, 1986; Vilaseco, 1999: 501-503; Ayán Vila, 2011: 542-543), que nos trasladarían a la posible práctica de rituales de incineración.

Un contexto semejante se registró en la citania de Briteiros. En la parte trasera del muro de una vivienda aparecieron estructuras con carbones, huesos y restos cerámicos acampanados (“vasos campanulados”) de morfología y tipología similares a los constatados en el pavimento de una casa de la citania en excavaciones más antiguas y que contenía, a diferencia de estas, unos pendientes de filigrana de oro vinculados a un numisma griego del siglo III a. C. (Castro 1995: 127; Ladra, 2002: 186; Alonso Burgos, 2015: 120-121).

En un territorio más oriental como es el caso del castro de Coaña se registró, en un recinto adosado al exterior de una vivienda por el oeste y sin comunicación con ella, un espacio de planta triangular, parcialmente destruido, una pequeña cámara que contenía restos de un vaso cerámico y cenizas (García y Bellido, 1942 y 1966). La cronología de la estructura se sitúa del cambio de era en adelante (Vilaseco, 1999: 502-503).

Pero, sin duda, el caso con estructuras asociadas a inhumaciones o incineraciones más conocido es el de la ya denominada como *necrópolis de Meirás*. Excavada por Luengo (1950) en los años 40, esta representa el único ejemplo del noroeste peninsular en el que se han identificado con claridad restos humanos asociados a materiales de la Edad del Hierro y en el interior de un asentamiento. En este yacimiento se documentaron cerca de setenta fosas excavadas en la roca de diversa morfología, pero con un tamaño que oscilaba entre los 30 y los 40 cm de diámetro y los 25 y 40 cm de profundidad y, en ocasiones, unidas entre sí por canales

igualmente tallados en la roca. Del conjunto de las fosas, únicamente cinco presentaban en su interior fragmentos de huesos humanos (Vilaseco, 1999: 503)²⁸ correspondientes con extremidades, costillas y cráneos. En otras catorce se descubrió material óseo deshecho que no permitía su discriminación como humano o animal, junto a fragmentos de cerámica castreña con y sin decoración (ninguno de ellos interpretable como restos de urnas cinerarias), una fíbula, un pendiente de bronce, un hacha de piedra pulimentada y un molar de caballo (González Ruibal, 2006-2007: 569). Las restantes se hallaban sin material alguno en su interior.

En el lado sur de este espacio se descubrió un área de combustión y en sus inmediaciones una amplia zona con gran cantidad de cenizas mezcladas con huesos de animales, así como fragmentos de bronce y recipientes cerámicos; elementos todos que podrían estar vinculados, tal como indicó en su día Luengo (1950), con la celebración de banquetes funerarios.

Desde una perspectiva global resulta muy difícil discernir qué tipo de rituales funerarios se llevarían a cabo en Meirás, puesto que, si bien es cierto que en cinco fosas podríamos hablar de inhumaciones evidentes, el resto, junto a la morfología general del conjunto, nos hace pensar en rituales de incineración. Ahora bien, la *necrópolis de Meirás* plantea una serie de cuestiones que han de ser tenidas en cuenta de cara a su interpretación dentro del ámbito funerario de la Edad del Hierro.

La primera de ellas es que representa un hecho único en el panorama arqueológico de nuestro espacio de estudio, pero también dentro del propio yacimiento, puesto que no se pudo hallar ninguna estructura similar más en las excavaciones desarrolladas años más tarde por Calo y Vázquez Varela (Calo, 1993: 115). Esto presupondría un nivel de reutilización importante de una misma área a lo largo de toda la ocupación del asentamiento, algo que parece difícil de asimilar y que requeriría un tratamiento posterior de los restos depositados.

Otro aspecto problemático lo constituye la cronología. Así, en el interior de la fosa 21 se documentó una moneda de la *caetra* (25-23 a. C.), una fíbula y un pendiente romano (Sevilla, 2009: 235), y en otras dos, fragmentos de *terra sigillata* y dos de ánforas romanas (Luengo 1950). Estos objetos podrían indicar unas dataciones de época romana o hacia el cambio de era. La falta de una metodología de excavación rigurosa, al igual que la contextualización de los materiales, podría haber provocado la presencia de estos materiales en las fosas, tal como indica González Ruibal (2006-2007: 569). Aun así, descartando estos y asumiendo que pertenecen a los niveles superiores de las cabañas de piedra que sellaban el nivel con restos humanos, las cerámicas castreñas constatadas en el interior de otras fosas en ningún caso superan los límites de los siglos II y I a. C.

²⁸ González Ruibal discrepa en este punto con Vilaseco, argumentando que el número de fosas que contienen restos humanos ha de elevarse a seis (2006-2007: 569).

Por otro lado, junto a la caótica descripción estratigráfica del yacimiento, existe otra dificultad que tiene que ver con la identificación y el análisis de los restos óseos. El único estudio realizado (Carro, 1968: 119) ha de ponerse en cuestión debido a la confusión dada entre el registro óseo de Meirás y el de la necrópolis tardorromana de la Calle Real de A Coruña, excavada también por Luengo en los años 40 y cuya problemática ya fue denunciada en el estudio de su registro faunístico (Fernández Rodríguez, 2003: 82).

Un caso más de estructuras asociados a posibles prácticas de incineración lo constituye la constatada en el castro de Palheiros (Murça, Vila Real) (Nunes y Ribeiro, 2000; Bettencourt, 2000a: 45-46; Sanches, 2008: 119). Aquí se localizó sobre la muralla del recinto este del castro una *Estrutura de Deposição Funerária*, formada por piedras circulares y dispuestas en semicírculo; en su interior se registraron carbones y restos de huesos fragmentados. Esta estructura contaría con dataciones entre los siglos IV-II a. C. y contenía un pequeño adorno de plata, similar a una arracada con anillas en suspensión, que podría constituir el primer caso de ajuar funerario castreño contextualizado (Sanches, 2008). Con todo, las dataciones no son del todo claras, puesto que la muestra radiocarbónica asociada al depósito refleja una horquilla que abarca hasta la época alto medieval, razón por la cual parece más cauteloso situar su cronología en relación con la de las estructuras anteriores, es decir, en torno al cambio de era.

Casos más difíciles de interpretar, pero que han sido vinculados con el ámbito funerario, son los presentes en los castros de Pendía (Asturias), Coaña (Asturias) y Sanfins (Paços de Ferreira, Porto). En el primero se documentó en el nivel del pavimento de una vivienda una laja de esquisto dotada de agujero central que cubría una gran piedra granítica con pía y carente de cualquier resto en su interior (García y Bellido, 1966; Vilaseco, 1999: 501-503). En el castro de Coaña, García y Bellido recoge la noticia de que, de nuevo en el interior de una vivienda, se descubrió una estructura de 75 cm de profundidad consistente en una sucesión de lajas, cantos rodados, escombros cerámicos y piedras sin trabajar (García y Bellido 1942; Vilaseco, 1999: 501-502). En la citania de Sanfins, por debajo del piso de una vivienda, se encontró una sepultura de incineración sin mobiliario, citada por Almeida (1972), pero de la que no se sabe nada más.

Para finalizar esta recopilación de estructuras asociadas al ámbito funerario podríamos aludir a las noticias recogidas en décadas pasadas, pero que son difíciles de interpretar a día de hoy por su descontextualización arqueológica y la ambigüedad de las mismas. Por ejemplo, las referencias de Maciñeira (1934) a los casos de Folgosa y Vila dos Cotos, y del Seminario de Estudos Galegos (Risco et al., 1927-1928) para el de Morgadán, todos ellos relacionados con la presencia de cistas localizadas en el interior de los castros. También se podría aludir al recipiente cerámico documentado en Santa Ádega (Vilamarín, Ourense), interpretado en su día

como urna cineraria (Calo, 1993: 115); o el de la necrópolis de incineración del castro de Castromao (Celanova), del que no se tiene más información que su supuesta existencia en relación a unas cronologías en torno al siglo I-III d. C (Vilaseco, 1999: 503-504). Otro caso más ambiguo aun es el de los ocho vasos sin decoración que fueron registrados al lado de las murallas de la Cidá o castro de San Millán (Cualedro, Ourense). Estos aparecieron clavados en la tierra y protegidos por pequeñas piedras, aunque su cronología sería romana, entre los siglos I y III (Vilaseco, 1999: 503-504).

Finalmente, García y Bellido alude a la presencia de varias cavidades elípticas y circulares en forma de vaso situadas en el castro de Céltigos (1966: 8); de sepulturas tumulares en los de Toldaos y Góo (1966: 9); de una pía de piedra con cenizas y carbones del Outeiro de São Simão (1966: 9); de las vasijas llenas de carbones documentadas en el Monte de São Pedro (1966: 9); de una posible sepultura con un torques de oro en su interior en el castro de Cerceda (1966: 9); de una cista hallada en la Cividade de Fozara (Ponteareas) (1966: 9), y de una cista cuadrada formada por piedras rectangulares de buena factura y cerrada por una piedra con un grabado en forma de estrella, referenciada en el castro de Morgadán (Lugo) (1966: 9).

Si hacemos un balance de las estructuras comentadas podemos concluir que las evidencias de prácticas funerarias relacionadas con la inhumación y la incineración son escasas y de difícil interpretación, pero que muestran una tendencia clara.

En la Primera Edad del Hierro los registros son prácticamente inexistentes y se vinculan con prácticas que seguirían la tradición tumular vigente desde el Neolítico hasta la Edad del Bronce (Devesa do Rei, castro de Cameixa o castriño de Bendoiro). En otros contextos, como el de las fosas de Os Castros de Vilalba, el sentido tumular se pierde dando paso al empleo de cistas de incineración. Desde nuestro punto de vista, ello no deja de ser resultado de una tradición funeraria heredada de la Edad del Bronce, al igual que los yacimientos anteriores, y en donde perviviría un significado y una funcionalidad idénticos: el empleo de las sepulturas como mecanismo de apropiación y de demarcación de un determinado espacio. Además, en ambos casos se estaría resaltando una continuidad en el empleo de recintos mortuorios pretéritos como muestra de una persistencia en la ocupación del espacio por parte de las comunidades de la Edad del Hierro y, posiblemente también, un deseo de entroncar con sus antepasados.

La dependencia de la tradición de las prácticas funerarias propias de la Edad del Bronce se iría perdiendo con el paso del tiempo. Así, la representación material de las mismas iría siendo asimilada por la figura del castro y el consecuente proceso de abstracción que experimentaría el ámbito de la muerte. Este proceso no fue uniforme y comienza con la aparición de los primeros asentamientos fortificados, pero se mantendrá en algunos casos hasta incluso la Segunda Edad del Hierro, como evidencia el Castriño de Bendoiro.

Superada la transición a la Edad del Hierro, el registro arqueológico parece mostrarnos un vacío en lo que al ámbito funerario se refiere hasta los siglos finales de la Segunda Edad del Hierro. Tal es así, que la mayor parte de las evidencias relacionadas con inhumaciones e incineraciones se concentran en torno al cambio de era y, con excepción del Castriño de Bendoiro, todas ellas se presentan como ejemplo de una realidad no vista hasta el momento en el noroeste peninsular: la irrupción del mundo de los muertos en el interior de los asentamientos castreños. De este modo, asistimos al paso de unas prácticas funerarias vinculadas con espacios simbólicos delimitados y separados del mundo de los vivos a un contexto en el que ambas realidades conviven en un mismo espacio.

El estudio arqueológico de las estructuras comentadas no permite definir con claridad si su existencia es anterior a la llegada de Roma o si es resultado de la romanización. De igual modo, tampoco queda clara su finalidad funeraria y, en el caso en que esta parece más evidente, si se producen en contextos en los que el asentamiento estaría habitado o no. Esta circunstancia es relevante ya que el ámbito funerario de la Edad del Hierro y de la cultura romana parecen haber sido realidades destinadas a extramuros. De esta forma, el registro material concerniente a la vida cotidiana del yacimiento no podría ser aplicado a estas supuestas necrópolis. Considerando que desde la incursión de Bruto los contactos con Roma dejan su huella en el registro arqueológico de una parte importante de las comunidades del noroeste peninsular²⁹, no resultaría extraño que esa irrupción del mundo de los muertos en el de los vivos tenga algo que ver con los cambios en el hábitat producidos desde el siglo II a. C., relacionados con el abandono y reestructuración interna de ciertos asentamientos.

Esta realidad puede resultar inverosímil dentro de las prácticas y costumbres funerarias romanas que, tal como veremos en apartados sucesivos, se caracterizaban por un deseo manifiesto de localizar las necrópolis fuera de los asentamientos. Este hecho, proveniente del enterramiento de Numa en el monte Janículo y de la decisión de que tan solo las Vestales gozarían del privilegio de sepultarse en el interior de la ciudad, se mantendrá como norma hasta su materialización oficial en la ley de las Doce Tablas.

Para el noroeste peninsular, las necrópolis romanas más antiguas se relacionan con las capitales de los *conventus*, apareciendo en Braga ya en el siglo I a. C. y en Lugo entre los siglos I y II. En ambos casos, las necrópolis se situaron en el exterior de las murallas, el rito más difundido fue el de la incineración y los restos materiales asociados al mismo fueron urnas cinerarias depositadas sobre el suelo junto a su

²⁹ Hoy en día se acepta mayoritariamente que el mundo galaico meridional y el área castreña occidental atlántica en general pasó a vincularse con la órbita romana a partir de las acciones de pacificación que se llevaron a cabo en el área lusitana a finales del siglo II a. C., hasta el punto de incluirse en las fuentes romanas a pueblos como los galaicos y los brácaros dentro de los límites de la Lusitania (Plácido, 2004; García Quintela, 2012-2013).

ajuar, en fosas excavadas al efecto o en pequeñas cistas realizadas con tégulas. Sin embargo, es con la llegada de Roma, al menos en los castros de carácter rural en los que documentamos las estructuras comentadas, cuando aparecen estos restos dentro del recinto amurallado y, de hecho, junto a Meirás, las únicas evidencias de inhumaciones en el interior de un castro son las de castro do Muíño do Vento (Vigo), datadas entre los siglos II y V (López Costas, 2012: 18).³⁰

Si, como vimos, la tradición romana era opuesta a la convivencia entre vivos y muertos en un mismo espacio, y así lo aplicó en el noroeste peninsular en las capitales de *conventus*, y la galaica también lo era, ¿cómo es posible que en el momento de convergencia de ambas culturas se produzca la confluencia en un mismo espacio del ámbito de los vivos con el de los muertos?

La respuesta no es sencilla, pero puede estar relacionada con el hecho de que con la dominación de Roma aquellos espacios destinados a albergar los cadáveres, los rituales funerarios y el tránsito al *Más Allá* sufrieran una interrupción en su uso debido a la apropiación romana de los mismos, ya fuera simbólica o material. En todo proceso de conquista, los espacios situados en el exterior de los asentamientos humanos son siempre los primeros en ser asumidos por el enemigo. Sin entrar en el debate sobre el carácter de la conquista o de la dominación del noroeste, la apropiación del territorio por parte de Roma pudo provocar incertidumbre acerca de cómo seguir realizando unos rituales funerarios que tenían lugar en el exterior de las comunidades y en un espacio cuya soberanía ya no dependía de las mismas. Por este motivo creemos que todos los casos comentados se concentran en torno al cambio de era, es decir, en los momentos en los que irrumpen los invasores y se produce la inserción del noroeste en el Imperio. Por lo tanto, en estos años el culto a los muertos solo estaba garantizado en el interior de los asentamientos.

Por otra parte, el momento en que se constatan estas estructuras funerarias puede corresponderse con episodios de abandono de los castros como recinto habitacional, bien porque no se haya registrado correctamente la estratigrafía de las mismas, bien por responder a un hecho coyuntural mal conocido por el momento.

Otro rasgo que podemos destacar de las estructuras documentadas en torno al cambio de era es la constancia de alusiones a espacios mortuorios situados en el pavimento de las viviendas o adosados a las mismas: Cidade de Torroso, de Âncora, Briteiros, Coaña y los relativos a las noticias recogidas por García y Bellido. En todos estos casos estamos ante recintos de carácter cistoide en donde se registran elementos recurrentes como restos de cenizas, carbones, fragmentos óseos y cerámicos; es decir, elementos vinculados con prácticas crematorias. El hecho de que en unos casos se encuentren debajo del suelo de una vivienda y en otros en espacios

³⁰ Junto a los restos de Meirás y los del castro do Muíño do Vento solo se tiene constancia de tres esqueletos datados en la Edad del Hierro en la Cova dos Penedos (O Furco, Becerreá), es decir, fuera del ámbito castreño (López-Costas, 2012: 18).

intermedios no tiene porque indicar realidades diferentes, puesto que, como es sabido, las reubicaciones y superposiciones de unidades familiares en el interior de un asentamiento castreño son frecuentes. El problema es discernir su significado.

Por tratarse de las muestras más frecuentes de restos vinculados con el ámbito funerario de la Edad del Hierro del noroeste peninsular (aunque no por ello dejen de ser excepcionales), fueron interpretados como la evidencia de que los ritos de incineración serían los más difundidos en el noroeste peninsular. Así mismo, los restos obtenidos de dichos rituales serían depositados en el interior de las viviendas como parte integrante de los cultos profesados a los antepasados. Sin embargo, tal como señalamos, todas estas muestras se corresponden con excavaciones anteriores a los años 70, realizadas con técnicas precarias o cuestionables.

Junto a esta interpretación, y partiendo de paralelismos con el contexto funerario del área celtibérica, hubo también quien definió este tipo de estructuras como evidencias de rituales destinados a la inhumación en posición fetal de niños o recién nacidos. Este contexto divergiría con el destinado a los adultos para los que la incineración de los cadáveres y su deposición en urnas sepulcrales o directamente en el suelo, agrupadas en necrópolis, sería la fórmula más frecuente (Vilaseco, 1999: 500). Esta teoría interpretativa entra en relación con la siguiente visión del *Más Allá*:

La idea más difundida es que ese mundo es análogo al nuestro, pero más agradable, y que en él la sociedad está organizada como aquí abajo. De tal modo que cada cual vuelve a encontrarse allí categorizado en el clan, la clase de edad, la profesión, etc., que tenía en la tierra. Es lógico por consiguiente que los niños todavía no agregados a la sociedad viva no puedan estar categorizados en el Otro Mundo. Así, por ejemplo, los niños muertos antes del bautismo católico permanecen eternamente en su período marginal, el limbo; de igual modo, el cadáver de un pequeño semicivilizado, aún sin nombre o incircunciso, etc., es enterrado sin las ceremonias habituales, o arrojado por ahí, o quemado, sobre todo si el pueblo considerado piensa que no tenía aún alma (Van Gennep, 1986: 165).

Estas palabras de Van Gennep pueden ayudar a entender el posible significado de las estructuras halladas en el pavimento de alguna vivienda. Así, aquellos individuos que no hubiesen sido reconocidos o integrados en el conjunto de la comunidad se verían obligados a recibir un tratamiento diferente y, en cierto sentido, marginal. En el contexto del noroeste peninsular, ello se reflejaría con la acogida del individuo por parte de la unidad doméstica a la que pertenecía. No obstante, lo único cierto es que hasta la llegada de la influencia romana en el noroeste peninsular no aparecen este tipo de prácticas en el interior de los asentamientos y que, en el caso de Meirás, da lugar a verdaderas necrópolis con rituales de incineración e inhumación.

Desde nuestro punto de vista, el hecho de que solo se constaten estas prácticas en torno al cambio de era hace poco creíble que estas se destinaran al tratamiento de niños o de individuos no integrados ritualmente en su comunidad, puesto que es de suponer que este tipo de personas y de rituales existirían con anterioridad y en un contexto más generalizado. Por ese motivo, la necesidad de recrear nuevos espacios mortuorios en un período de incertidumbre para garantizar el tránsito de los muertos al *Más Allá* o, simplemente, el reaprovechamiento de un espacio habitacional previamente abandonado, nos parecen opciones más plausibles.

Para finalizar este apartado resulta obligado aludir a unas estructuras que durante muchos años constituyeron un elemento fundamental en las teorías que veían en los rituales de cremación la clave para comprender el ámbito funerario de las sociedades galaicas: las hoy denominadas saunas castreñas (Silva, 2007; Villa, 2012; Ríos, 2017).³¹ Dichas estructuras son edificaciones compuestas, *grosso modo*, por un atrio, una pía con acceso a un canal de agua, una antecámara, una cámara y un horno con chimenea. Normalmente, estas se sitúan en las zonas inferiores de los castros, seguramente, con la intención de aprovechar un caudal de agua más estable a lo largo del año.

Desde la aparición de la primera de estas estructuras en Briteiros se han interpretado de diversas formas: como recintos funerarios y crematorios, como espacios de sacrificio, de cultos fálicos o relacionados con el agua y los ninfeos, como talleres metalúrgicos, hornos de panificación, etc. En los últimos años, de la mano de Almagro Gorbea y Álvarez Sanchís (1993), han sido definidas como termas con función ritual destinada a la *iniciación de cofradías de guerreros* (Álvarez Sanchís, 1993: 278). Esta teoría ha tenido continuidad hasta el día de hoy con variantes interpretativas que consideran estas estructuras como métaforas pétreas de úteros utilizados para rituales iniciáticos de naturaleza indoeuropea (García Quintela, 2016).

Sin embargo, hasta la obra de Conde-Valvís (1955: 432-446) pero, sobre todo, hasta los estudios arqueológicos desarrollados por Almeida (1974) en la citania de Sanfins, no se comenzará a ver en ellas una función termal, prevaleciendo así su interpretación como recinto funerario y crematorio como la más destacada. Esta base interpretativa, ya desde los primeros momentos, suscitó dudas entre sus partidarios a la hora de comprender tal función incineradora. Así, por ejemplo, se aludía a la dificultad que entrañaban estas estructuras para realizar combustiones capaces de incinerar a una persona debido a la falta de circulación de aire que se evidenciaba en

³¹ Hoy en día las saunas castreñas se suelen agrupar según criterios geográficos. De esta manera podemos diferenciar entre las saunas cantábricas o las de la cuenca del río Navia (Coaña, Pendía, Chao Sanmartín, Pelou, Cecos, Taramundi, Castelón de Castañoso, Punta dos Prados y Borneiro), y las comprendidas entre los ríos Miño y Duero, o también denominadas como bracarenses (castro das Eiras, castro de Roques, Santa María de Galegos, Braga, Monte da Saia, castro de Sabroso, Citânia de Briteiros, Alto de Quintás, Alto das Eiras, castro de Pedrão, Citânia de Sanfins y Sardoura). Fuera de estas dos grandes regiones quedarían las de Armeá, Freixo o Tongobriga y la recientemente documentada en Cedeira.

su interior, aspecto que investigadores como Uría y Ríu explicaban a partir de la supuesta existencia de hendiduras u orificios (1941: 104). Además resultaba imposible no observar el papel relevante del agua y de los canales dentro de estos recintos, aspecto que encajaba con dificultad dentro de cualquier ritual de incineración. Este hecho se resolvía con soluciones en las que se dotaba al agua de una importancia psicopompa o como parte constituyente de rituales de preparación de cadáveres previa a su cremación del tipo “baños de muerto” (Uría, 1941: 108-109).

Otro problema era la cronología. A pesar de las tesis mantenidas por Almagro Gorbea (Almagro Gorbea y Moltó, 1992; Almagro Gorbea y Álvarez Sanchís, 1993), lo cierto es que hoy en día existe un consenso prácticamente unánime para definir este tipo de estructuras como resultado del proceso de romanización (López Sousa, 2002; Ríos, 2017). De igual modo, hay acuerdo también en definir su función como recintos termales basados en un itinerario retrógrado que recorre tres espacios a temperatura fría, templada y cálida, en el caso del modelo brácario, o sin la estancia templada según el modelo lucense. Así pues, en palabras de Ríos:

Los baños castreños del NO constituyen adaptaciones locales de modelos termales del ámbito mediterráneo, verosíblemente itálico, ejecutadas con el pragmatismo y economía de medios que caracterizan la arquitectura castreña del NO (2000: 122).

Los modelos desarrollados hasta el momento (depósito de cadáveres en corrientes de agua, incineraciones e inhumaciones) eran los que se planteaban para el ámbito funerario de la Edad del Bronce y cuya continuidad a lo largo de la Edad del Hierro hemos podido comprobar a partir de su mayor o menor presencia en los registros arqueológicos. Sin embargo, existe otro modelo propuesto por ciertos investigadores que es necesario tener en cuenta a pesar de la dificultad que entraña su constatación arqueológica: la exposición de cadáveres al aire libre.

1. 2. 3. La exposición de cadáveres al aire libre

Este modelo presenta ciertas semejanzas con respecto al del depósito de cadáveres en corrientes de agua, en el sentido de que se propone el abandono de los cuerpos en un medio natural para que realice el tránsito al *Más Allá* a través de él y por medio de las fuerzas sobrenaturales relacionadas con estos ámbitos. Con todo, existe una diferencia importante. En las corrientes de agua se presupone una ubicación del *Otro Mundo* en un medio acuático, ya sea isla u océano, mientras que, en la exposición de cadáveres al aire libre, el ámbito funerario se vincula con un *Más Allá* de tipo astral y cuyo acceso se lograría por medio de animales psicopompos, especialmente aves, o de la ascensión del muerto por vías aéreas.

Silio Itálico y Claudio Eliano legaron unos testimonios que podrían corroborar la presencia del ritual de exposición de cadáveres al aire libre en la península Ibérica. Así, el primero narra:

Llegaron también los celtas, asociados en nombre a los Iberos. Prez supone para ellos el haber caído en la lucha, pero quemar un cuerpo así no es lícito. Al cielo y a los dioses creen ser conducidos si un buitre hambriento desgarrar sus miembros yacientes (SIL. 3. 340-343).

Claudio Eliano, por su parte, recoge una noticia similar a la anterior, pero referida al pueblo de los barceos:

Los barceos (un pueblo occidental) vilipendian los cadáveres de quienes han muerto por enfermedad y los exponen al fuego porque, en su opinión, han tenido una muerte de cobarde molicie. Sin embargo, a quienes dan su vida en la guerra los tienen por gallardos, nobles, de natural valeroso, y los arrojan a los buitres en la creencia de que éstos son animales sagrados (AIL. Nat.10. 22).

Los dos casos hacen referencia a pueblos de la cultura celtibérica, entre los que el ritual generalizado parece ser el de la incineración y la exposición de cadáveres se destinaría para las élites de sus comunidades. Junto a estos testimonios, y también para el área celtibérica, se documentaron ciertos vestigios de una posible alusión a rituales de exposición. Es el caso de los fragmentos de cerámica numantinos, fechados en el siglo I a. C., en los que se representan guerreros caídos sobre los que se abalanzan aves carroñeras. Otro ejemplo lo representa la exposición de un guerrero al que se acercan aves, posiblemente córvidos, presente en la estela discoidea de Zurita (Cantabria) y con cronologías de entre los siglos II y I a. C. Por último, otra muestra similar podría ser la estela de Lara de los Infantes (Burgos), en la que parece escenificarse la deglución de un guerrero por parte de un buitre en el asedio a una ciudad (Sopeña, 1995; Alfayé, 2010a).

La exposición de cadáveres al aire libre, al igual que el depósito de los mismos en corrientes de agua, puede resultar difícil de imaginar desde nuestra perspectiva cultural actual. Sin embargo, fuera de la península Ibérica existen aún sociedades que practican este tipo de rituales expositivos. Por ejemplo, en el Tíbet hay pueblos que practican los *sky burials*: tras un proceso de desollamiento y troceado, exponen los cadáveres para que sean deglutidos por los buitres y posteriormente machacan los huesos restantes para que sean también comidos por las aves; así se facilita la reencarnación plena del difunto.

De igual modo, en la cultura Parsi los cadáveres son expuestos en las *dakhmas* o *Torres del Silencio*, unas estructuras destinadas exclusivamente a esta función y delimitadas para diferenciar su espacio sagrado del mundano. Como describe Alfayé:

Las “torres del silencio” son construcciones circulares en cuyo interior hay tres círculos concéntricos con el mismo número de receptáculos y un pozo central: los nasesalars, o casta de enterradores, colocan los cadáveres en cada uno de esos anillos conforme a su género y edad –hombres al exterior, mujeres en el círculo intermedio, y niños en el interior–, y tras un período de tiempo variable recogen y mezclan los huesos, depositándolos en el pozo central. Este procedimiento ritual de disposición del cadáver es parte del dakhmenashini, o ritual funerario de los antiguos iraníes, y responde a las creencias zoroastrianas en torno a la pureza espiritual según las cuales el cadáver debe ser descarnado por las aves carroñeras como único medio de evitar que el carácter altamente impuro del cuerpo muerto contamine los elementos sagrados del fuego, el agua y la tierra (2010a: 122).

Otros casos más distantes estaban presentes en algunas tribus indias de Norteamérica que exponían a sus muertos en andamiajes realizados con maderas o bien los colgaban sobre los árboles con el mismo objetivo de ser devorados por aves (Alfayé, 2010a: 122).

Por último, un ejemplo ya histórico es el que constituyen los pueblos neolíticos de las Orkney Islands (Gran Bretaña). Aquí la exposición de cadáveres tenía lugar en unas plataformas sencillas o en el interior de espacios delimitados mediante empalizadas (Alfayé, 2010a: 122).

Ahora bien, ¿es posible constatar este tipo de prácticas para el noroeste peninsular? En todos los casos comentados, la exposición de los cadáveres ocurre en espacios delimitados y diferenciados del ámbito habitacional y, salvo en el caso de los Parsi, su realización no deja testimonio arqueológico alguno por emplear estructuras perecederas que se camuflan en el paisaje. Por otro lado, en los *sky burials* tibetanos se produce una preparación previa del cadáver con el fin de que sea deglutido completamente por las aves, aspecto que podría conllevar la fabricación de útiles especializados para tal fin, pero que tampoco se observa en este caso.

Para el noroeste peninsular, autores como Marco Simón (2005) han sugerido que el colgante o lúnula de Chão das Lamas (Coninmbriga, Beira Alta), de finales del siglo I a. C., podría estar representando una escena en la que dos aves, supuestamente buitres o córvidos, se dirigen con sus garras hacia sendas cabezas humanas enmarcadas en dos especies de medallones. Sin embargo, sus motivos adelantan aspectos que, en nuestra opinión, se relacionan con la escenificación presente en la diadema de Moñes: un medio acuático representado con las

ondulaciones y puntos que recorren toda la lúnula y sobre la que discurren el resto de elementos figurativos; a saber, aves, figuras antrópicas y cuadrúpedos, en lugar de los peces presentes en Moñes. Así pues, si bien es cierto que la escena de esta pieza se puede relacionar con el tránsito al *Más Allá*, creemos que el sentido no debe vincularse con rituales expositivos, sino con un tránsito en clave oceánica como abordaremos más adelante.

Más allá de este caso concreto, para el noroeste peninsular, no se han documentado restos iconográficos semejantes a los presentes en las cerámicas celtibéricas; ni estructuras similares a las *dakhmas*, salvo si consideramos como tales los casos de Devesa do Rei o la monumental zona asociada a las estructuras de inhumación del Castriño de Bendoiro, interpretación poco probable; ni tampoco ningún elemento que pueda relacionarse con este tipo de rituales.

Desde nuestro punto de vista, y tal como veremos más adelante, estos rituales funerarios, si bien pueden ser una opción a tener en cuenta, son inviables para el ámbito funerario presente en la Edad del Hierro del noroeste peninsular, al ser contrarios a la concepción del *Más Allá* que defenderemos en esta tesis. No obstante, existen ciertos elementos que, si bien no tienen porque evidenciar una relación con los rituales de exposición de cadáveres, sí denotan una cierta importancia de las aves en la configuración simbólica del tránsito al mundo de los muertos.

El más importante de ellos tiene que ver con la relevancia que adquiere la representación de ornitomorfos en figuras dotadas de un cierto valor simbólico. Ejemplos de ello son el torques de Vilas Boas, la arracada de Vilar de Santos, el torques del Museo Provincial de Lugo, la conteira de Portela de Joubreira, la diadema de Bedoia, la diadema de Cangas de Onís, la diadema de Moñes, la diadema de castro de Elviña o las cerámicas de los castros de Cameixa, Sobroso, Fozara, San Cibrán de Lás, Castromao, Mosteiro, Toralla, Troña y Vigo (Fernández Carballo, 2003: 145-146).

Como ilustra el trabajo de Fernando Carballo (2003), los motivos ornitomorfos de las cerámicas estampilladas castreñas parecen contextualizarse en un medio acuático definido por medio de líneas o sucesiones de puntos. Dicha sucesión aparece también en las diademas de Bedoia, Cangas de Onís, Elviña y Moñes. Precisamente en esta última, la que contiene una escena más completa, se aprecia mejor la vinculación que los ornitomorfos parecen tener con el ámbito funerario castreño.

Así, en la diadema de Moñes, sobre la que volveremos con más detenimiento más adelante, se representa una figuración compleja con diferentes aves con peces en la boca, y en donde se intuye una transformación de los hombres que aparecen al lado de los calderos en pájaros a juzgar por la forma de su cabeza, dotada incluso de picos. Aquí el contexto acuático se refleja, una vez más, a través de la sucesión de líneas de puntos, pero también con la presencia de una rana o tortuga y aves zancudas que pescan algunos de los peces que se representan (posiblemente

salmónidos o lucios). Las figuras humanas que están de pie con rasgos ornitomorfos, según autores como Marco Simón (2008: 74), tendrían que ver con la metamorfosis que experimentarían los guerreros al final de su viaje al *Más Allá*, dentro de un conjunto que escenificaría el tránsito acuático al *Otro Mundo* y su resurrección al finalizarlo. Sin entrar en el carácter guerrero o no de la representación de la diadema y, por lo tanto, si la escena se corresponde con acciones destinadas a una minoría, lo cierto es que, como veremos luego, podríamos estar ante una recreación del tránsito al mundo de los muertos realizada entre los siglos III y I a. C. (Schattner, 2012: 719-721). En ella el agua actúa como elemento clave y las aves parecen desempeñar también un papel importante.

¿Qué papel sería este? En el estado actual del registro arqueológico no podemos formular más que conjeturas, pero, en nuestra opinión, su función no mantendría ninguna relación con las aves que participan en los rituales de exposición comentados. El papel ejercido por las aves en el ámbito funerario del noroeste parece haber sido relevante, pero no puede desvincularse del medio acuático, por lo que se mantendría alejado de los rituales que parecen estar presentes en otras culturas de la Edad del Hierro de la península Ibérica como la celtibérica.

En este punto es necesario llamar la atención sobre una cuestión que plantean este tipo de rituales expositivos. La deglución de los muertos por parte de las aves encargadas de simbolizar su ascenso aéreo siempre implica la imposibilidad de destruir la totalidad del cuerpo, al menos en la fauna presente en el noroeste peninsular. Esta práctica genera restos como los huesos, que han de sufrir un tratamiento posterior y que en, la mayoría de los casos, o bien se incineran o se machacan para terminar de favorecer la disolución aérea del cadáver, ya sea de forma directa o a través, de nuevo, de la mediación de aves.

Así pues, este ritual poco esclarece el panorama funerario de nuestro espacio de estudio ya que, una vez realizado, nos enfrentaríamos ante unos restos que podrían ser tratados tanto a través de su depósito en corrientes de agua como por medio de inhumaciones o incineraciones.

1. 2. 4. Otros rituales funerarios

Abordamos por último otra posibilidad de tratamiento que presupone una concepción del *Más Allá* también particular: el depósito de cadáveres en espacios que simbolizan el acceso a un mundo de los muertos localizado en el interior de la tierra. Esta concepción difiere sustancialmente de la inhumación porque presupone un cierto abandono del cadáver para facilitar su tránsito al *Otro Mundo*, de manera parecida a los casos vistos en la exposición de cadáveres al aire libre o en su depósito en corrientes de agua.

Para ejemplificar este hecho tan solo contamos con dos datos arqueológicos que, por otra parte constituyen, junto a la necrópolis de Meirás, los únicos casos en los que se han constatado restos humanos contextualizados en la Edad del Hierro: los tres esqueletos de la Cova dos Penedos (O Furco, Becerreá) (López-Costas, 2012: 18) y el enterramiento de la cueva de Fuentenegroso (Barroso et al., 2007).

El problema de esta hipótesis radica en la escasez de grietas, fallas, cuevas o abrigos en el noroeste peninsular como resultado de sus características geomorfológicas, aspecto que imposibilitaría el acceso a las mismas a gran parte de las comunidades castreñas dispersas por el territorio. Por otro lado, la falta de más registros arqueológicos dificulta su concepción como paradigma del ámbito funerario del noroeste peninsular. Su hallazgo podría constituir un testimonio de la persistencia de una práctica ritual llevada a cabo por una comunidad concreta, puesto que los túmulos megalíticos y las cuevas fueron objeto de reutilizaciones mortuorias hasta épocas tan recientes como la Edad Media (Vilaseco, 1999: 510).

De igual modo, el hallazgo de objetos metálicos, como los ya comentados de las grietas de Hío o de la espada de A Cova do Furco, en este tipo de espacios tampoco deben relacionarse con ajuares depositados en rituales funerarios por los mismos motivos que alegamos en su momento.

1. 2. 5. Incineración y depósito de cenizas en corrientes de agua: una solución hipotética a un enigma histórico

A lo largo de estas páginas hemos recorrido un camino a través de las principales hipótesis interpretativas formuladas para comprender el ámbito funerario del noroeste peninsular durante la Edad del Hierro y la concepción de la muerte y del *Más Allá* de sus habitantes. En todos los casos se ha intentado contextualizar cada una de ellas con registros arqueológicos. Sin embargo, llegados a este punto, es necesario realizar una visión más concreta que trate de clarificar la complejidad del tema. Nuestra propuesta se planteará sobre la realidad arqueológica presentada hasta ahora, y parte de sus argumentos ya han sido insinuados.

A partir de lo expuesto surgen evidencias que parecen comunes a todas las hipótesis planteadas y que, en nuestra opinión, constituyen los principales elementos que integran el pensamiento simbólico de la muerte de las comunidades galaicas: la localización del ámbito funerario en el exterior de los asentamientos, una consecuente concepción de la muerte como una realidad situada en un espacio diferenciado al de los vivos y la necesidad de realizar rituales de tránsito en beneficio de los muertos.

Esta realidad tan solo se ve contrastada entre los siglos II a. C. y I cuando surgen estructuras relacionadas con el depósito de restos, posiblemente incinerados, en el interior de los asentamientos y debajo del pavimento de las viviendas. Como señalamos, este hecho parece relacionarse con las primeras interacciones con

agentes romanos. En cualquier caso, estos registros responden a una documentación arqueológica muy deficitaria, que podría estar interpretando realidades muy dispares e incluso momentos en los que no habría ocupación habitacional de los yacimientos.

De este modo, tanto si tenemos en consideración estas evidencias como si las obviamos, el mundo castreño se presenta como una cultura de vivos, en la que los muertos desaparecen de los registros arqueológicos hasta la romanización. En ella la muerte y el culto a los difuntos quedarían relegados a realidades puramente simbólicas, inmateriales y ordenadas, ya no en torno a grandes espacios, sino a una comunidad concreta: el castro.

Partiendo de la presencia del agua como elemento de tránsito y de los procesos de incineración, nuestra propuesta interpretativa girará en torno a la realización de rituales de incineración combinados con el posterior depósito ritual de los restos obtenidos en corrientes de agua. Son varios los indicios que señalan la importancia del agua para las comunidades de la Edad del Hierro del noroeste peninsular como vía de acceso al *Más Allá*, concebido en clave oceánica. De esta manera, el tránsito de la muerte galaica reproduciría el esquema natural marcado por el recorrido de las aguas a través de los ríos que nacen en las montañas, simbolizadas posiblemente en la figura de los castros, y su desembocadura común en el océano, lugar en el que se ubicaría el ámbito de la muerte. Así, en un mundo de fronteras como el que se origina en la Edad del Hierro, los cultos procesados a los muertos parecen mantener el recuerdo de una realidad abierta y común a todas las comunidades como era la vivida en la Edad del Bronce.

Para entender esta realidad, uno de los elementos claves es la ya aludida diadema de Moñes,³² datada entre los siglos II y I a. C. Esta pieza, única del registro arqueológico castreño, está compuesta por siete fragmentos hallados entre 1885 y 1924. El hecho de que su descubrimiento fuera sucesivo originó una dispersión de los mismos, de tal manera que hoy en día podemos localizar tres fragmentos en el Museo Arqueológico de Madrid, uno en el Instituto de Valencia de Don Juan en Madrid y otros tres en el Musée d'Archéologie Nationale et Domaine National de Saint-Germain-en-Laye, próximo a París.

Esta dispersión llevó a autores como López Cuevillas (1951a), Eluère (1986-1987), Marco Simón (1994 y 2017), Perea (1995), Balseiro (2000), García-Vuelta y Perea (2001) o Alonso Burgos (2015) a sostener que se trataba de dos diademas diferentes. Los criterios empleados para defender esta hipótesis son tanto formales como iconográficos. Así, dos de los fragmentos del Museo Arqueológico de Madrid y

³² La denominación de la pieza como "diadema de Moñes" en alusión a su supuesta procedencia geográfica, en el término de Piloña (Asturias), hace referencia a la convención actual que se ha impuesto, puesto que su origen, a día de hoy, no está ni mucho menos esclarecido. El hecho de que se considere como un componente fundamental e ilustrativo para comprender el ámbito de la muerte del noroeste peninsular radica en que, a nuestro entender, tanto su figuración como sus características y tipología remiten a aspectos presentes en otras piezas y contextos relacionados con nuestro ámbito de estudio.

uno de Saint-Germain-en-Laye, según estos autores, constituyen una pieza con dos milímetros menos de anchura que la combinación de los otros cuatro fragmentos. Además, en ellos se conservan decoraciones circulares que no aparecen en los otros restos y la escena se presenta en un único friso, frente al otro conjunto en donde la figuración se desarrollaría en más de uno (Schattner, 2012: 719-721).

Pero, al margen de si estamos ante una o dos diademas, e incluso de tres o cinco como proponen García-Vuelta (2003: 156) o Maya (1987-1988: 137), lo cierto es que la temática es la misma, razón por la cual analizaremos los siete fragmentos de manera conjunta.

Desde su descubrimiento se han producido diversas interpretaciones acerca de su significado. Su vinculación con un escenario acuático fue realizada desde su descubrimiento por Schlumberger (1885), quien interpretó las sucesiones de puntos como corrientes de agua. Sobre esta base, López Cuevillas (1951a) entendió el conjunto como la representación de una procesión o cortejo de guerreros que tendría lugar en las inmediaciones de un río en el que se realizarían ofrendas consagrando las armas que portan. Bosch Gimpera y Gómez Tabanera (1975) contemplaron la plasmación de un mito relacionado con la renovación y el rejuvenecimiento, en función de la identificación de los escudos redondos de los guerreros como discos solares. López Monteagudo (1977), García y Bellido (1941) y Blázquez (1983), por su parte, reconocieron una ceremonia funeraria, en la que se arrojarían armas al agua, llegando a interpretar como una escena de sacrificio la representación del caballo solitario. Jordá (1977) incidió en el carácter acuático de la escena, como un ritual guerrero de danza de armas en las proximidades de un río.

Marco Simón (1994, 2008 y 2017), como pudimos ver, entendía que la diadema representaba el tránsito acuático al *Más Allá* que experimenta el guerrero en la muerte y la resurrección que experimentaría tras este paso. Además, para él, la figura de mayor tamaño sería una divinidad, que sumergiría los guerreros muertos en un caldero para someterlos, de esta manera, a un ritual de transformación y convertirlos así en jinetes del mundo de los muertos. Para Perea (1995) la escena remitiría a valores rituales, pero relacionados más con tránsitos sociales dentro de una comunidad que con la muerte propiamente dicha, ya que se marcaría el tránsito de un rango social a otro. García Quintela (1997), por su parte, observó un banquete propio de la clase guerrera y en vinculación con el trasmundo. Balseiro (2000) negó la interpretación de los recipientes como calderos y propuso su identificación con urnas cinerarias para una representación de difuntos o de un ritual mítico.

Más recientemente, Alonso Burgos (2015) en su tesis doctoral identificó un escenario propio del ámbito del mito, es decir, en el que el espacio y el tiempo desaparecen, conviviendo en el mismo elementos aéreos, acuáticos y terrestres y seres reales e imaginarios dentro de una pieza que representaría:

Una narración ideologizada como producto de un aparente estado social inestable que requiere de la reformulación de sus mitos cosmogónicos en beneficio de la imposición de un nuevo orden, lo que debe ponerse en relación a las distintas respuestas sociales que se habrían desarrollado durante el s. I a. C. tanto antes como inmediatamente después a la conquista romana (Alonso Burgos, 2015: 433).

Por nuestra parte consideramos que la diadema de Moñes representa un objeto de carácter simbólico que escenifica un ritual funerario y la concepción que tendrían las comunidades galaicas del tránsito al *Más Allá*, en el que el agua adquiere protagonismo. La sucesión de puntos y la presencia de aves, la tortuga o la rana y los peces hacen pensar que el conjunto de la escena se desarrolla en el interior del agua. Por esta razón entendemos que se representa la realidad que experimenta el muerto en su tránsito al *Otro Mundo*, ya que, de otra manera, se haría alusión a referentes terrestres, es decir, al mundo propio de los vivos.

Dentro de este escenario mortuario uno de los elementos protagonistas de la composición son los zoomorfos. En todas las religiones antiguas los animales juegan un papel destacado: representan a dioses, actúan de víctimas óptimas para las divinidades, simbolizan cualidades y capacidades que sobrepasan las limitaciones humanas y, gracias a ellas, pueden actuar como mediadores entre los humanos y las fuerzas sobrenaturales que venera una comunidad determinada. En el caso de Moñes, tres son los animales que destacan por excelencia: los peces, las aves y los caballos.

Con respecto a los primeros, identificados por muchos autores como Marco Simón (2008) o Balseiro (2000) como salmónidos o lucios, lo cierto es que carecen de una morfología definida que nos permita asegurar una especie concreta. Con todo, las especies mencionadas pueden relacionarse con elementos simbólicos de tránsito. Así, el lucio es una especie carnívora capaz de alcanzar un gran tamaño y de alimentarse incluso de aves. Su carácter carroñero y su capacidad de ingesta de grandes restos podrían situarlos como un elemento simbólico debido a su facultad de ingerir los restos de los cadáveres que serían arrojados a las aguas. El salmón, por su parte, resulta aún más sugerente puesto que, a su carácter carnívoro, se une su comportamiento reproductor mediante el cual penetra del mar en los ríos para desovar y regresa al mar; representa así una posible metáfora del transcurso que deberían seguir los muertos de las comunidades castreñas.

En este mismo sentido pueden ponerse en relación los hallazgos, también excepcionales, localizados en el castro de Formigueiros (Samos). Aquí, en un espacio enlosado que formaba una especie de patio abierto delimitado por los muros de varias construcciones y de un banco exterior, se documentaron seis pizarras con grabados datados entre los siglos III y II a. C. (Meijide et al., 2009). Entre los motivos

representados se diferenciaban dos équidos, seguramente caballos, círculos concéntricos, dos triángulos contrapuestos y tres peces. Con respecto a estos últimos, al igual que sucedía en la diadema de Moñes, su carácter esquemático impide la identificación de una especie concreta, aunque el rayado y algunos elementos anatómicos hacen posible su vinculación con los salmónidos. El hecho de que en un contexto tan interior como el castro de Formigueiros se reivindique, en un espacio común al conjunto de la comunidad, la figura de los salmones, en nuestra opinión, dota a los mismos de un carácter simbólico importante. Así mismo, el espacio en el que se ubican podría funcionar como escenario de los rituales funerarios previos al depósito final del cadáver en el medio acuático. En este espacio podrían tener lugar los rituales de incineración y actos vinculados con los mismos, como los banquetes, que sirvieran tanto para honrar la muerte del difunto como para favorecer su tránsito al *Más Allá*.³³ En este sentido, las alusión a círculos concéntricos (relacionados con la representación de medios acuáticos), peces y caballos, motivos todos presentes en la diadema de Moñes, estarían sancionando el espacio destinado a la celebración de los rituales funerarios de la comunidad.

Con todo, es necesario indicar que los peces de Moñes y los de Formigueiros distan sustancialmente los unos de los otros, pero esto podría ser el resultado de distintas convenciones a la hora de representar la misma especie o, tal vez, otra diferente, pero dotada del mismo significado. Lo importante es que, en este espacio, al igual que en la diadema de Moñes, se recrea un medio acuático en donde la presencia de peces y caballos podría indicar el lugar en el que comenzarían los tratamientos que experimentarían los muertos del castro de Formigueiros.

Volviendo al conjunto de Moñes, el siguiente elemento a resaltar es la presencia ya analizada de aves en actitud de capturar a los peces comentados anteriormente. De nuevo, la identificación de las aves resulta problemática, pero, por la morfología de sus patas y su posición, bien podrían corresponder a una especie de la familia *ardeidae*, que, por otra parte, hace su aparición tanto en contextos marítimos como fluviales; de este modo, al igual que los salmónidos, estos animales comunican las diferentes corrientes de agua.

Las aves aparecen llevando a cabo una acción, algo que nos ayuda a comprender mejor su posible función dentro del conjunto, y se representan con un pez en la boca. Este gesto simbolizaría la captura simbólica de los muertos que transitan las corrientes de agua y explicaría el papel redentor que tendrían estos animales en la simbología castreña; de ahí la alusión a estos motivos en los casos comentados cuando realizamos el análisis de los ornitomorfos. En este sentido, el papel

³³ Autores como González Ruibal (2006-2007: 579-584) y Górriz (2010: 249-250) definen las estructuras semejantes a pozos o silos reutilizados en el siglo I a. C., presentes en castros como Meirás, el Lago o San Millán, en los que concentran cenizas, huesos humanos y de animales, fragmentos de metal y de cerámica y que se localizan en zonas próximas a las murallas como evidencias de “banquetes funerarios”, similares a los que podrían tener lugar en este castro de Formigueiros.

psicopompo de las aves estaba presente en culturas ya expuestas como la celtibérica, pero también en la religión romana. Así, en los rituales funerarios destinados al emperador y su familia era común la liberación de un ave, generalmente un águila en los varones y un pavo real en las mujeres. Este animal simbolizaba el ascenso del alma de la persona y su divinización, acto en el que se materializaban creencias mitológicas que eran adaptadas a los tiempos y a las nuevas necesidades simbólicas (Arce, 1988: 133-140). Para nuestro caso, resulta más interesante esta concepción romana del papel ejercido por las aves en el tránsito al *Más Allá*, puesto que se hace hincapié en su mediación para alcanzar un estatus diferenciador con respecto al conjunto de la comunidad humana.

Los peces en su discurrir por las aguas serían los encargados de recoger los restos de las incineraciones de los cadáveres por medio de la ingesta de los mismos. En su transcurso por los espacios acuáticos representarían simbólicamente las divinidades psicopompas que conducen los muertos del mundo de los vivos al suyo propio. Pero, tal vez, dentro de los mecanismos simbólicos del noroeste peninsular se contemplara la opción de eludir el destino común de los muertos por medio de la intervención de las aves que capturaban a los muertos, simbolizados en los peces, y los devolvían así al mundo de los vivos.³⁴ De ahí también que algunas figuras humanas se representen con cabeza ornitoforma, puesto que serían los liberados por las aves en función de sus méritos y, seguramente, gracias a la intervención de alguna divinidad ajena al ámbito funerario.

Esto no quiere decir que sostengamos una mentalidad de tipo reencarnacionista o próxima a la doctrina de la transmigración de almas para las comunidades galaicas, en el sentido de que sus miembros creyesen en otra vida simbolizada en su renacimiento en forma de otros seres. Aquí defendemos una posible creencia en un mecanismo sobrenatural que permitiese a ciertos individuos salvarse del destino común de los mortales por medio de una acción propiciatoria destinada a un número muy concreto de individuos dotados de cualidades sobresalientes para su comunidad, sean del tipo que sean: religiosas, éticas, productivas, sociales, etc.

En cuanto a las figuras humanas, creemos necesario distinguir entre las que están situadas de pie al lado de los calderos y las que se representan como jinetes. La interpretación de ambas realidades nos ayudará también a comprender los otros dos elementos asociados: los calderos y los caballos. Los primeros representarían a los muertos que transitan por las corrientes de agua hacia el *Más Allá* y que, por su

³⁴ El hecho de que las vidas humanas o el alma de los muertos aparezcan representados en forma de peces no era una realidad ajena al mundo romano. Así, en las fiestas de las Volcanalias, realizadas el 23 de agosto en honor a Vulcano, era costumbre arrojar al fuego de una hoguera peces de pequeño tamaño, generalmente pescados en el río Tíber, que representaban el alma de los antepasados a los que se pretendía calmar y honrar. Este acto se acompañaba de otros festejos como las carreras de carros de caballos en el circo.

transformación en pájaro, están siendo liberados por las aves y, por lo tanto, eludirán el destino final de los muertos. De este modo, entendemos que la escenificación de estos individuos supone el episodio siguiente a la captura de los peces por parte de las aves.

Las figuras humanas montadas a caballo, en cambio, serían la representación, junto a los calderos, de las ceremonias y rituales funerarios que se llevarían a cabo por parte de los vivos en honor al difunto y que facilitarían su tránsito al *Más Allá*. Serían, pues, el reflejo de los rituales funerarios que llevan a cabo los vivos en el mundo de los muertos a través de tres elementos que representan a la comunidad: el caldero, el caballo y el ejercicio de la guerra y los torques³⁵ que portan las figuras en la mano. Así, los calderos y los torques, elementos que como veremos desempeñan un papel importante en los rituales de sacrificio, simbolizarían los sacrificios y banquetes celebrados en honor al difunto por parte de toda la comunidad; y las figuras ecuestres la representación de los rituales de conmemoración efectuados con idéntico fin.

Este esquema, por lo tanto, entroncaría de lleno con los pasajes de Diodoro (*Hist.* 33. 21) y Apiano (*Ib.* 6. 11. 75) referentes a los rituales funerarios realizados en honor a Viriato en la Lusitania. Como recordaremos, en ellos se partía de una incineración del cuerpo del difunto en una pira, alrededor de la cual se celebraban banquetes y exhibiciones ecuestres con el fin de conmemorar la muerte del miembro de la comunidad, en este caso, su jefe.

En definitiva, la diadema de Moñes, en nuestra opinión representaría una escenificación del tránsito al *Más Allá*, en la que se recogen también los rituales efectuados por los vivos para que los muertos puedan realizar el mismo con las mayores facilidades. Por su parte, espacios como el presente en el castro de Formigueiros testimoniarían la zona en la que se pudieron llevar a cabo esos rituales que los vivos realizaban en honor a sus muertos previo al depósito de los restos incinerados en las aguas.

³⁵ En lo referente a los torques resulta significativo que algunos de ellos como el de Vila Flor o Vilas Boas (Tras-os-Montes) o el del Museo Provincial de Lugo incluyan motivos ornitomorfos en su decoración; que ejemplos como el del torques de San Lorenzo de Pastor (Arzúa), el de Viladonga, el de Centroña, el de Foxados, el de Capelada (con una sucesión de puntos muy semejante a la presente en la diadema de Moñes), el de Cangas de Onís o el de Langreo se ornamenten con posibles motivos acuáticos; o que otros como los tres torques del castro de Lanhoso (Braga) se hallen en un hoyo lleno de cenizas debajo de una gran piedra (López Cuevillas, 1951a: 29); o el caso de los 7 fragmentos de torques de Castrelo (Curtis) documentados en el interior de una olla junto a 35 tortas de aleación de oro y plata y un brazalete de oro (López Cuevillas, 1951a:24-26). Todos estos ejemplos sitúan a los torques como partes integrantes de una ritualidad que parece escenificarse en la diadema de Moñes. De entre ellos, quizás el más destacado sea el torques del Museo Provincial de Lugo en el que podemos observar una decoración compuesta por seis aves acuáticas enfrentadas tres a tres y separadas por un rectángulo relleno de ocho círculos que bien podrían representar un medio acuático; el mismo que parecen recrear las líneas angulares y los círculos que componen el resto de la figuración (López Cuevillas, 1951a: 23).

Otros casos en los que se reproducen motivos semejantes a los presentes en Moñes y en el espacio comunitario de Formigueiros los vemos en los caballos unidos por el lomo que aparecen inscritos en una losa de pizarra en Chao Samartín (Villa, 2004: 261 y 2006); el soporte pétreo con la sucesión de caballos y jinetes reutilizado en Formigueiro (Amoeiro, Orense) (Castro y Reboreda, 2006; Llinares 2008); o la noticia de que en un lugar próximo a Moñes, en las inmediaciones de Villamayor, se documentó una losa plana con incisiones rupestres llamada “El Llendón”, cuya única descripción muestra la presencia de un jinete, un pez o un pato insertos en una sucesión de círculos (Fernández Montes, 1945: 321-324).

En el mismo sentido, podríamos identificar como una zona similar a esta última la constatada en el lado sur del espacio en el que se documentaron las fosas de Meirás. Allí se evidenciaba una gran zona de combustión y al lado de esta una amplia área con gran cantidad de cenizas mezcladas con huesos de animales, así como fragmentos de bronce y recipientes cerámicos que podrían estar vinculados con la celebración de banquetes y homenajes funerarios. No obstante, es posible que los rituales previos al depósito de los restos incinerados en las corrientes de agua se realizaran en el exterior del asentamiento, en zonas que pudieron dejar testimonios arqueológicos con estructuras semejantes a la de Devesa do Rei o a la zona monumental del Castriño de Bendoiro; o no, como así sería en la inmensa mayoría de los casos.

En cuanto al lugar en el que se depositarían los restos derivados de las incineraciones de los cadáveres, creemos que deberían haber estado señalados en el paisaje con alguna marca que indicase el espacio elegido y ritualizado por parte de la comunidad para tal finalidad. En este sentido, las piezas escultóricas de Cortinhas (Alijó, Vila Real), Beiro (Ourense), Cendulfe (Arcos de Valdevez, Viana do Castelo), S. Miguel-o-Anjo (Famalição, Braga) (Calo, 1994; González Ruibal, 2006-2007: 538) y Pedra da Póvoa (Ribeira da Pena, Vila Real) (Fonte et al., 2009) podrían ser una muestra de esta realidad. En todos los casos se trata de piezas prismáticas que presentan decoración por sus cuatro caras. La de Cortinhas mide 36 cm de alto y en sus cuatro caras presenta una figuración de SS doble estilizada. La de Cendulfe alcanza una altura de 55 cm, muestra SS dobles encadenadas, grecas, espinas de pez y SS estilizadas en forma de 9 y sus esquinas se decoraron con sogueados.

La de Beiro es la que menor altura presenta, con tan solo 29 cm, y la que más erosionada se encuentra. Su decoración consiste en un múltiple zigzag paralelo, nítido y profundo en dos caras, un motivo cordado formado por un baquetón liso que se curva sobre sí mismo, dando un resultado de semicircunferencia con un abultamiento en el centro en una tercera cara y una cuarta en la que apenas se distingue motivo alguno.

La de S. Miguel-o-Anjo presenta una altura de 60 cm, con una decoración en una de sus caras con una doble S enlazada en forma de 8, con un círculo central

situado por debajo de lo que parece una figura idéntica incompleta, y en las tres caras restantes de nuevo SS invertidas u 88 entrelazados con punciones en los círculos.

Finalmente, con una altura de 57 cm, la Pedra da Póvoa es la más compleja al tener una decoración diferenciada en cada una de sus caras. Así, en una de ellas observamos la misma SS doble u 88 doble que se sitúa debajo de un motivo idéntico o una sucesión de círculos concéntricos; en otra cara, la más incompleta, una sucesión de círculos concéntricos; en otra, la figura de un cérvido con grandes astas situado debajo de lo que parece el comienzo de una figura de SS doble u 8 doble; y, por último, una cara en la que se representa una sucesión de puntos y líneas, que según sus estudiosos mostraría un entrelazado de diez cuerdas que forman cinco nudos en la parte central, entendiendo que la figura ha de verse en negativo (Fonte et al., 2009: 163-168).

La importancia de estas piezas y su vinculación con el ritual funerario castreño procede de la figuración de motivos relacionados con el tránsito al *Otro Mundo* y en los que la sucesión de círculos concéntricos podría aludir a los medios acuáticos. Pero, más allá de la interpretación de sus motivos figurativos, siempre problemáticos y cuestionables, lo más relevante es que en los cinco casos estamos ante piezas documentadas en las inmediaciones de importantes cursos de agua. Así, el monolito de Cortinhas se halló próximo al río Túa, el de Beiro del río Miño, el de Cendulfe del río Limia, el de S. Miguel-o-Anjo del río Ave y la Pedra da Póvoa del río Louredo.

En definitiva, desde nuestro punto de vista, estas cinco muestras definidas por Calo (1994) como *piezas atípicas de la plástica castreña* podrían simbolizar, por su morfología en forma de hito, por su figuración simbólica y, sobre todo, por su contexto geográfico relacionado con cursos de agua, demarcaciones que sancionarían el lugar escogido por una comunidad para depositar los restos de rituales funerarios y dar comienzo al viaje simbólico al *Más Allá* a través de medios acuáticos.

Para ayudar a comprender esta hipótesis hay que tener en cuenta que el uso de estructuras pétreas a modo de hitos para sancionar determinados espacios dotados de una carga simbólica relevante estaba presente ya en los momentos finales de la Edad del Bronce. De esta manera, Sousa (1996) argumentaba que la mayoría de las estatuas menhires documentadas en la actualidad aparecieron en puntos geográficos diferenciados y destacados que podrían indicar, por lo tanto, zonas de paso relevantes como es el caso de la estatua de San João de Ver. Sin embargo, también contamos con otros ejemplos de figuras de la misma tipología registradas en las proximidades de cursos de agua, como son las pertenecientes al denominado grupo Chaves-Verín: Faiões, Chaves, Bouça y Muíño de San Pedro. Estas estatuas menhir, empleadas para señalar espacios próximos a corrientes de agua, serían la muestra más representativa de una persistencia en la costumbre simbólica de señalar espacios en los que se llevarían a cabo rituales de diferentes tipologías. Además pueden tratarse como ejemplos de una continuidad de este tipo de prácticas

durante la Edad del Hierro, pero aplicadas al ámbito funerario; de ahí que se doten de una morfología y figuración diferentes.

El problema que presentan es su reducido número en comparación con las numerosas comunidades que habitaron en las diferentes etapas de la Edad del Hierro el noroeste peninsular. Aparte de explicaciones relacionadas con su destrucción, tanto por reutilización como por eliminación por motivos religiosos o ideológicos, el escaso legado puede deberse al empleo con el mismo fin de otros materiales de tipo perecedero. En este sentido, evidencias antropológicas como los denominados *cultural modified trees* (CMTs) o árboles culturalmente modificados, documentados a lo largo de todo el mundo (América del Norte, País Vasco, Suecia, Turquía, etc.) (Turner et al., 2009) pueden servir como suplentes de los soportes pétreos anteriormente modificados. Se trataría de hitos de madera en los que se podrían representar motivos como los presentes en las piezas escultóricas comentadas y que, seguramente, fueran las soluciones más numerosas.

La relevancia de este tipo de estructuras es posible que tengan su continuidad en otros vestigios de época tardía como el "cipo" documentado en Santa Eulalia de Lañas (A Baña, A Coruña). Como exponía en su día Monteagudo, se trata, al igual que en los casos anteriores, de un bloque granítico de forma cúbica y con varios grabados esquemáticos que el propio autor (1996) interpreta como representaciones de un ave de rapiña, una nave de proa sobreelevada y un cetáceo. Los motivos son sugerentes dentro de la teoría expuesta hasta el momento sobre la muerte y el tránsito al *Otro Mundo* en la Edad del Hierro, con la alusión al agua, al concepto de navegación, a los animales marinos y a las aves. Sin embargo, su datación en torno a los siglos IV y V supone un problema de vinculación cultural y cronológica importante, aunque también podría interpretarse como una pervivencia o un recuerdo de las creencias previas a la romanización y a la cristianización del noroeste peninsular.

Otras evidencias de la importancia del agua en el pensamiento simbólico de la muerte del noroeste peninsular las hallamos igualmente en época romana e integradas en rituales de inhumación. Dentro de esta realidad, tan diferente a la que proponemos para el ámbito funerario de la Edad del Hierro, consideramos que pueden intuirse ciertos elementos que son reflejo de las creencias prerromanas relacionadas con el tránsito de los muertos al *Más Allá*. Nos referimos a las estelas de Brandomil,³⁶ campamento de Ciudadela³⁷ y Vilar de Sarria. En este apartado nos centraremos tan solo en esta última.

Las estelas funerarias en *Gallaecia* presentan ciertas diferencias con respecto a las registradas en el resto del Imperio. Aunque se incluyen motivos antropomorfos, en lugar de hacerlo en forma de parejas situadas en la parte superior, con retratos o

³⁶ CIRG I, 44.

³⁷ CIRG II, 52.

escenas que aluden a la profesión del difunto, aquí se realizan grabados antrópicos que representan ideales relacionados con la propia muerte y el modo en que el el muerto ha de enfrentarse a ella (Franco y Pereira, 2005: 57).

Dentro de este tipo de vestigios, la estela de Vilar de Sarria, con cronología del siglo II, pertenece a un grupo que Díez Platas (2005) definió como estelas bifrontes galaicorromanas, carentes de grafías y con representaciones iconográficas por ambos lados. A día de hoy solo contamos dentro de esta tipología con la estela de Atán, la de Adai y la de Vilar de Sarria, que la propia Díez Platas describe de la siguiente manera:

Representa en el anverso a los presuntos difuntos, una pareja vestida a la romana, cuyos ropajes –aparentemente togas– van plegados y sujetos de distinta manera. En ellos se ha querido ver la representación de un matrimonio, en el que asumimos que la imagen femenina sería la de la derecha, aunque las fracturas de la estela y lo dañada que se encuentra la parte superior han hecho que los rostros y la posible decoración o los rasgos fisonómicos que mostrarían se hayan perdido. El reverso de la estela presenta una escena que se desarrolla al aire libre. A la izquierda de la composición se encuentra una embarcación, de tamaño regular con mástil, la marca de las velas y la indicación de los obenques, en la que viajan cuatro personajes de los que solo se ven prácticamente poco más que las cabezas que sobresalen sobre el borde del casco del barco. Uno de ellos situado a popa, mira a los otros tres, que están de espaldas a la proa y lo contemplan a él. La embarcación tiene una especie de mascarón de proa indicado, que parece el prótomo de un ánade, cisne u otro tipo de anátida, como es corriente en las embarcaciones de carga. Bajo la nave se encuentra la figura de un delfín y delante de la embarcación en el extremo superior derecho, en la parte superior del espacio hacia donde marcha la nave, se representa lo que parece con bastante certeza un águila con las alas semiextendidas que podría sostener entre las garras un pez, en una imagen algo confusa (sobre este punto algunos autores manifiestan dudas y otras interpretaciones), porque la estela está precisamente dañada en ese punto (2002: 224-225).

De este modo, a pesar del contexto de clara romanización y las interpretaciones dadas como escenificación de un episodio de la Odisea de Ulises, en nuestra opinión, la estela representa el tránsito de la muerte al que debería enfrentarse el individuo o individuos conmemorados. En ella el papel del agua como elemento de transición se antoja fundamental. Además, llama la atención la posible representación de un ave capturando a un pez. Los personajes han cambiado, su figuración también, pero la esencia de un tránsito al *Otro Mundo* que finaliza en el océano parece seguir patente, aunque mediante una nave de carga genuinamente romana.

Por otro lado, la identificación de un *Más Allá* situado en el océano en época prerromana estuvo presente en otros espacios europeos de la fachada atlántica. Ciertos autores latinos recogieron su noticia a través de lo que ellos entendían como partes constituyentes de sus leyendas. Así, en el siglo IV, Procopio (*Bell.* 8. 80. 42 y ss.) incluye un relato mitológico acerca de *Britia*, una isla de los muertos a la que partían las almas desde un puerto de la costa de Bretaña. En la misma época, Claudiano (*Ruf.* 1. 123-128) señala que en una zona de la Galia, situada delante de las aguas del Océano, podían oírse los lamentos de los muertos e incluso ver sus propios espectros. Por poner un ejemplo más, Plutarco, en el siglo I (*Def. Orac.* 18), anota que las islas próximas a Gran Bretaña no estaban ocupadas por seres humanos, sino por demonios y héroes, identificando así esta zona como un espacio ultramundano (Alfayé, 2010a: 111-112).

Para el noroeste peninsular carecemos de una referencia tan directa acerca de la presencia de muertos en ámbitos oceánicos o insulares en época romana, pero contamos con varias alusiones que podrían tener relación con el tema. Así, Estrabón recoge la siguiente noticia:

Los últimos son los ártabros, que habitan en torno al cabo que se llama Nerio, que constituye el límite de los lados occidental y septentrional de Iberia (en sus alrededores habitan célticos, emparentados con los que viven a orillas del Anas: en efecto se dice que cuando éstos y los túrdulos hicieron una campaña contra aquellas regiones se suscitó un conflicto interno tras la travesía del río Limea; y que como además del conflicto aconteciera también la pérdida de su líder, permanecieron allí dispersos; y por esto también el río se denominaría Olvido) (Str. 3. 3. 5.).

Este pasaje se ha estudiado como un caso de recuperación de un fragmento de la mitología indígena para insertarlo en una narrativa geográfico-etnográfica como es la de Estrabón. Así, para García Quintela (1999b), esta alusión al río *Lethes* habría que interpretarla como el testimonio literario de la existencia de una topografía ultramundana en la que el mundo de los vivos estaría separado del de los muertos por un río asimilable al *Lethes* griego. De este modo, el texto se enmarcaría dentro del mitema indoeuropeo del agua como espacio limial.

La referencia al río del Olvido o *Lethes* en el noroeste peninsular se encuentra también en otras fuentes: en Salustio (*Hist.* 344): *al que dieron el nombre de Olvido*; en otro pasaje de la obra de Estrabón (3. 3. 4): *Después hay otros ríos, y luego de estos, el Lethes, que unos llaman Limia y otros Belión. Y este río viene del país de los Celtíberos y Vacceos [...] este río fue el límite de la expedición de Bruto*; en *Ab Urbe Condita* (*Per.* 55) de Tito Livio: *Décimo Junio Bruto sometió la Lusitania con la conquista de las ciudades hasta el océano, y no queriendo (sus soldados) pasar el río*

del Olvido, él mismo pasó el estandarte arrebatado al signífero y así los convenció para que pasasen; en el Papiro Oxyrhyncos, a la hora de tratar el año 137 a. C.: Siendo cónsules M. Aemilio y C. Hostilio Manciano, Décimo Junio Bruto en Hispania, después de una victoriosa campaña, atravesó fácilmente el río del Olvido; en la Iberia (73-74) de Apiano: Mas desistió (Bruto) de perseguirlas (a las bandas que saqueaban Lusitania) en aquella vasta región, comprendida entre los ríos Tajo, Lethes, Duero y Baetis, todos ellos navegables [...] así llegó hasta el río Lethes y fue el primero de los romanos que se propuso atravesarlo; en la obra de Silio Itálico (1. 235-236): El Lethes, discurre arrastrando brillantes arenas por la tierra de los Gravios evocándole a los pueblos el olvido del Otro Mundo; en Plutarco (Mor. 5. 34): Era éste (Bruto) el que atacando la Lusitania, fue el primero en atravesar con un ejército el Lethes; y, finalmente, en Floro (Epit. 1. 33. 12): Décimo Bruto, recorrida toda la costa del Océano como vencedor, un poco más allá de los Célticos y Lusitanos y los pueblos de toda Callaecia, y el río del Olvido, pánico de los soldados, no retiró sus estandartes antes de descubrir, no sin cierto miedo y horror de sacrilegio, el sol que cae en el mar y el fuego surgido del agua.

Todos estos textos aluden a la presencia de un elemento mítico grecorromano en el noroeste peninsular, el río *Lethes*. *Lete*, u *Olvido*, era en la mitología clásica la hija de la Discordia, es decir, la hija de Éride y la encargada de dar nombre a la fuente situada en los infiernos. En esta, dependiendo de la versión, bebían los muertos en su ingreso al *Otro Mundo* para saciar su sed o en los momentos previos a su ascenso a la Isla de los Bienaventurados, dentro de una concepción próxima a la doctrina de la transmigración de las almas. En ambos casos, beber de sus aguas conllevaba la pérdida irremediable de todo recuerdo de su existencia terrenal. Su vinculación con el *Más Allá* resulta, pues, evidente.

El motivo por el que las fuentes grecorromanas sitúan este relato en nuestro espacio de estudio puede relacionarse con la práctica de ubicar en los confines del mundo conocidos pasajes relacionados con los aspectos más arcaicos de su mitología; así ocurre, por ejemplo, con Gerión y Hércules. Además, hay que tener en cuenta que Estrabón a lo largo de su obra geográfica fue localizando en diferentes enclaves todos aquellos elementos vinculados con la visión del Orco, de la que hablaremos en el segundo capítulo. De este modo, sin salir de la península Ibérica, en Tartessos identificó la presencia del Tártaro (STR. 3. 12) y en otro punto de los confines de Iberia, los Campos Elíseos y las Islas de los Bienaventurados (STR. 3. 13). Estas localizaciones responderían al hecho de *encontrarse [Iberia] en el extremo de la tierra, donde según el mito decimos que se sitúa el Hades* (STR. 3. 13). En otros espacios como Italia, en el Golfo Averno, Estrabón sitúa una de las entradas del Hades (STR. 5. 1. 4-5) y las referencias a otros espacios vinculados con el Orco se multiplican al llegar a la descripción de las tierras griegas contenida en los libros VIII y X. Todo ello invita a pensar que la alusión al río *Lethes* en nuestro espacio de estudio buscaría ubicar en

el ámbito conocido por los romanos aquellos elementos que formaban parte de su inframundo, más que recoger un mito local.

No obstante, este mito también podría ser el resultado de un proceso de sincretismo de una construcción indígena reinterpretada por la mentalidad grecorromana. Así, la existencia de una creencia prerromana, según la cual las corrientes de agua servían como elementos de tránsito de los muertos para llegar a un *Más Allá* situado en el océano, pudo confundir a los romanos.

En un sentido similar, aunque de cronología mucho más tardía, podríamos aludir a la leyenda de Trezenzonio sobre la Gran Isla de Solisticion (*Trezenzonii de Solistitionis insula magna*). La datación del texto se sitúa como muy pronto en el siglo VIII y como fecha más tardía en el siglo XII (Díaz y Díaz, 1985: 106-108). Del documento nos interesan las siguientes referencias:

Yo, Trezenzonio, conducido por el destino, me aventuré en solitario por las soledades de Galicia. Y mientras vagaba de uno a otro lado con diversos rumbos por sus diferentes comarcas, sin poder encontrar persona viviente porque ni quedaban vestigios, llegué tras dar muchas vueltas al faro de Brigantium [...] Subo a su alta cima, en la que había un espejo de enorme tamaño y de enorme brillo [...] al reflejarse la luz en él, más allá de lo que suele vislumbrar una mirada normal, descubrí entre las más lejanas olas del mar por dos y tres veces una isla espaciosa. Descendí del faro y empecé a cavilar cómo podría llegar a aquella isla [...] Bogando con toda felicidad en dirección a la desembocadura del río Berbecaria que iba a dar a la isla, llegué a ella sano y salvo más o menos a media tarde. Salté de la barca a un campo cuyo otro extremo no veía en absoluto; andando por él durante ocho días llegué a su punta y allí encontré una iglesia de maravilloso tamaño y admirable construcción [...] Permanecí en dicha isla solo, alimentándome con la carne de diversas aves y ovejas, y con miel de abejas [...] Allí el vivir era excepcional, pues que no había ni un calor excesivo ni un invierno molesto, sino una continúa temperatura primaveral. Y no la cubren noches oscuras, sino una iluminación clara de unas estrellas que en ella brillan continuamente; en cambio, todo alrededor, dentro y fuera, una densa oscuridad de nubes lo oculta todo para que ninguna mirada pueda penetrarla sino con el consentimiento de la divina revelación. A lo largo de los siete años que viví allí ningún mal pensamiento me perturbó; tampoco la tristeza ni el pesar ni el hambre ni el temor ni pensamiento sórdido alguno poseyeron mi alma, sino de continuo la satisfacción, el gozo y la alegría. Estaba libre de toda modorra del sueño excepto la poca que la fragilidad de la naturaleza humana requiere [...] Pasado, pues, un período de siete años, por lo que recuerdo, oí bien a mi pesar una advertencia de los ángeles hecha una y dos veces para que me marchara de aquella isla paradisíaca y no me demorar allí por más tiempo [...] Me fue

mostrada en la costa una pequeña nave en la que lleno de temor me embarqué [...] Avanzando desde allí por la costa del mar hacia una playa situada al oriente como unas cincuenta millas, llegué al faro ya en parte destruido. Encontré la ciudad de Cesarea casi completamente derruida, y Galicia que había dejado despoblada de nuevo poblada aunque con pocos habitantes [...] (Díaz y Díaz, 1985: 112-119).

El texto muestra una realidad claramente cristianizada. Así, se intuye una creencia en la providencia por parte del protagonista; es el Dios cristiano el que ayuda a Trezenzonio a llegar a la isla y el que le ordena que la abandone; y están presentes la Iglesia y el santuario de Santa Tecla con la visión paradisíaca emanada de las sagradas escrituras.

Ahora bien, más allá de la leyenda cristiana es posible entrever elementos que nos recuerden a la realidad descrita para el tránsito de la muerte presente en la Edad del Hierro. Así, en nuestra opinión, aquí se narra un viaje de un personaje al mundo de los muertos, identificado con el paraíso cristiano. Pero, en lugar de situarse en un ámbito celeste, tal como ocurre en textos de carácter similar, de cronologías anteriores y que comentaremos en apartados posteriores, como los de Valerio del Bierzo, aquí aparece asociado con una isla. Esta está situada en el océano y para llegar a ella se precisa una barca que, a su vez, no parte desde *Brigantium*, el lugar desde el que Trezenzonio observa la isla, sino desde la desembocadura del río Berbecaria. Se reproduciría así la antigua creencia prerromana de que los muertos recorrían los ríos para llegar a su morada situada en el Atlántico, a pesar de que el ámbito funerario y buena parte del pensamiento simbólico de sus habitantes ya hubieran sido asimilados por los ideales del cristianismo en el momento en que se escribe el documento.

De esta manera, y después de todo lo expuesto hasta el momento, podríamos explicar la ausencia de registros arqueológicos relacionados con el ámbito funerario de las comunidades castreñas a partir de los propios rituales realizados ante la muerte de uno de sus miembros. La incineración, acompañada de celebraciones comunitarias como los banquetes y determinados actos conmemorativos en los que la monta de caballos parece ser importante, sería el paso previo al depósito de los restos resultantes de la cremación en los cursos de agua. Mediante este último gesto se intentaría reproducir un tránsito a un *Más Allá* en clave oceánica y en donde el agua adquiriría un papel fundamental como elemento psicopompo. Ninguna de las dos partes de los rituales funerarios favorece el legado de algún testimonio arqueológico. No obstante, los datos aportados para esta teoría interpretativa, junto al análisis efectuado para otras posibles soluciones, nos parecen suficientes como para haber podido iluminar algo sobre lo que es y será siempre un tema de debate en la arqueología e historiografía de nuestro espacio de estudio.

1. 3. LOS RITUALES DE LA EDAD DEL HIERRO DEL NOROESTE PENINSULAR

Tal como advertimos en el apartado dedicado a cuestiones metodológicas, al analizar la ritualidad de los habitantes del noroeste peninsular a lo largo de la Edad del Hierro recurriremos a realidades contextualizadas en períodos romanos. Esta situación se repetirá en otros ámbitos como el de los espacios sagrados y, de una manera más evidente, en el de las divinidades prerromanas.

En este capítulo haremos hincapié tan solo en aquellos elementos que, desde nuestro punto de vista, se relacionan más estrechamente con realidades simbólicas prerromanas. De este modo, dejaremos para el segundo capítulo aquellas otras manifestaciones más fáciles de identificar con expresiones propias del ámbito romano y que, por lo tanto, encuentran paralelismos con otros lugares del Imperio, no remiten a realidades pretéritas y tampoco representan elementos exclusivos de nuestro espacio de estudio.

Somos conscientes de que dividiendo de esta manera nuestras fuentes distorsionamos la realidad simbólica analizada, especialmente, la presente en torno al cambio de era, que es, por otra parte, de la que más información disponemos. Sin lugar a dudas, las transformaciones que tienen lugar en el tránsito de la Edad del Hierro a la Edad Antigua en el noroeste peninsular no definen dos realidades, una prerromana y otra romana, puesto que ambas esferas conviven e intercambian elementos entre sí dando lugar a una cultura diferente identificada bajo la noción de *Gallaecia*. No obviamos el hecho de que buena parte de los elementos tomados de época romana, inevitablemente, ya no van a responder a una realidad prerromana propiamente dicha.

La temática de este apartado se adentra en un campo del pensamiento simbólico más abstracto aun que el del ámbito funerario. Estamos ante sociedades ágrafas que no nos han legado ninguna referencia de su sistema de creencias ni mucho menos de sus mitos, aspectos fundamentales para interpretar el significado de los cultos y rituales practicados. Esta ausencia supone, a su vez, una doble dificultad: impide comprender el objetivo último de las actividades simbólicas desarrolladas y obstaculiza predecir o reproducir dichas actividades a partir de un contexto material determinado. Si enlazamos este hecho con la naturaleza de las fuentes romanas, reconocemos ya que solo podremos analizar una parte de los significantes simbólicos implicados.

Geertz afirmaba que la religión, con respecto al individuo, *satisface sus exigencias tanto cognitivas como afectivas de un mundo estable y comprensible y le permite conservar una seguridad interior frente a las contingencias naturales* (2003: 131). Sin embargo, para que esta realidad sea posible, ha de posibilitarse una comunicación con entes que superen las limitaciones propias de la naturaleza humana por medio de tres elementos: creencias, rituales y espacios sagrados.

Cada persona se comprende y se define a sí misma como un ser incompleto y, pese al dominio que puede ejercer sobre gran parte de la naturaleza, se considera como una entidad débil cuya suerte está condicionada por factores naturales que la sobrepasan de forma impredecible e incontrolable. Así, el ser humano se enfrenta a tres necesidades básicas: la trascendencia, la plenitud y la autoconciencia de la muerte, que lo convierten en un ser de creencias o en un ser simbólico (Castaingts, 2011: 245). Siguiendo los postulados de Castaingts podemos definir las creencias del siguiente modo:

Las creencias desde un punto de vista antropológico provienen del hecho de que el hombre es un animal incompleto y que, para explicarse el mundo, la muerte y el Más Allá, recurre a esas formas de pensamiento que suelen recibirse por intermediación de una cultura que conduce a una cosmovisión (2011: 245).

De este modo, las creencias son un mecanismo creado y definido culturalmente a través del cual el ser humano obtiene una respuesta proveniente de una entidad o entidades superiores a él que le ayudan a solventar los problemas que, al igual que estas, se sitúan en un estadio inalcanzable por medio de su naturaleza. Reconocidas las limitaciones del ser humano y creadas unas necesidades que intentará solventar, nacen las creencias y, de ellas, un nuevo anhelo: el de comunicarse con esos poderes sobrenaturales capaces de superar esas insuficiencias básicas a las que aludimos. En este punto, precisamente, es en el que entran en juego los rituales.

El ritual es ante todo un medio de comunicación a través del cual se pretende influir en un aspecto que preocupa al ser humano, es decir, constituye una expresión de las relaciones establecidas entre los hombres y los dioses (Douglas, 1996). En este sentido, la definición clásica que estableció Victor Turner resulta significativa:

Un ritual es una secuencia estereotipada de actos que comprende gestos, palabras, objetos, etc. celebrado en un lugar determinado con el fin de influir en las fuerzas o entidades sobrenaturales en función de los objetos e intereses de los que lo llevan a cabo (1988).

Sin embargo, el ritual no es una acción que pueda desarrollarse en un lugar indefinido. Dependiendo de su tipología, nos tendremos que situar en un espacio u otro, aunque todos ellos sancionados culturalmente, diferenciados del ámbito profano y definidos como lugares que garantizan la consecución de una comunicación óptima entre las personas y los seres supraterráneos que conforman su pensamiento simbólico.

En los rituales que veremos en el noroeste peninsular y, en concordancia con casi la totalidad de las culturas conocidas, estará presente la lógica de realizar una

determinada acción a cambio de recibir un determinado don que variaría en función de la naturaleza del ritual y de su contexto. Esta noción nos conduce a otro aspecto fundamental, las ofrendas o sacrificios. Cualquier elemento puede considerarse como un sacrificio u ofrenda, siempre y cuando implique la privación de un elemento potencialmente utilizable en beneficio del ser humano. Para que un sacrificio sea considerado como tal es imprescindible que suponga la privación de una realidad dotada de un valor, tanto socioeconómico como cultural, por parte de la comunidad en la que se insiere dicho individuo.

Los elementos definitorios del sacrificio fueron establecidos en su día en el trabajo clásico de Hubert y Mauss (1968), publicado originalmente en 1889. En él se caracterizaba al sacrificio como una parte fundamental de los rituales que buscan una comunicación con entidades supraterráneas que suponen la destrucción de sus componentes, ya que aquello que se ofrende nunca se recuperará de forma material al insertarse su culminación dentro del mundo simbólico; o lo que es lo mismo, del ámbito de la creencia que fundamenta su realización. Por otra parte, para que una ofrenda pueda emplearse como un elemento sagrado es necesaria la realización de una serie de actos que le permitan traspasar el ámbito profano y abandonar una posible finalidad antrópica que pueda derivarse de su morfología y tipología.

El sacrificio es una forma más de comunicación con los dioses; un ritual que busca influir en la voluntad de estos mediante un intercambio que supone la privación de una realidad que podría ser utilizada por el ser humano, pero que este entrega a los dioses con el anhelo de recibir un beneficio mayor. Su importancia en nuestro estudio radica en que partiremos casi siempre de restos derivados de su ejecución al estar implicados en la práctica de otros rituales como, por ejemplo, los de fundación o los de tipo apotropaico u otros vinculados con ceremonias de comensalidad o banquete, los mejor identificados en los registros arqueológicos castreños. De este modo, se da la circunstancia de que para tratar de recrear las creencias que motivan determinados rituales partiremos en casi todos los casos de evidencias indirectas, resultado de las ofrendas y sacrificios que los miembros de una comunidad efectuaron como parte fundamental de un ritual, como complemento de otro más complejo o como reflejo de la sacralidad de un determinado espacio.

La dificultad es evidente. Estamos siempre interpretando indicios indirectos a partir de los cuales tratamos de reproducir realidades simbólicas muy concretas. Los sacrificios se componen de una serie de gestos y pautas que normalizan su realización y que los hacen reconocibles ante la comunidad. Su desconocimiento supone una desventaja innegable para comprender e interpretar los objetivos y el sentido otorgado al ritual que se esconde detrás del sacrificio documentado.

Por otra parte, nuestro análisis derivará en todos los casos de realidades constatadas en el registro arqueológico y que, de manera inevitable, presentarán limitaciones producidas ya sea por circunstancias relacionadas con procesos

deposicionales y posdeposicionales o con factores culturales que afectan a la labor del arqueólogo. El registro arqueológico es una realidad sesgada y concebir el mismo como una ventana abierta al pasado, un ejercicio de ingenuidad manifiesta, puesto que en él se pudieron perder elementos tan importantes o más que los conservados y su disposición puede tener relación con las acciones que repercutieron en la misma, pero también poco o nada.

A veces, en nuestro afán por intentar interpretar las realidades del pasado pasamos por alto circunstancias que son evidentes y que provocan errores de graves consecuencias. Por ejemplo, resulta frecuente leer en las memorias arqueológicas caracterizaciones de objetos singulares por su morfología y tipología que son identificados como elementos rituales. ¿Por qué? Cuando nos encontramos con un elemento dotado de cierta singularidad o con una representación simbólica debemos reconocer en primer lugar que desconocemos su funcionalidad real y la de gran parte de sus componentes. De hecho, ignoramos su contexto inmaterial, las intenciones y la mentalidad de quien lo creó, lo dotó de un supuesto valor sagrado y lo empleó más tarde como un objeto votivo u ofrenda ritual. Es necesario tener en cuenta que el contexto de uso y el de depósito son realidades diferentes y que desde la arqueología solo accedemos al segundo; e, incluso, muchas veces, ni a él, al tratarse de objetos de valor simbólico que pueden ser reutilizados con funciones y significados diferentes al original durante un amplio período de tiempo. Solo la combinación de elementos que remitan a un contexto de uso y a uno de depósito en combinación con otras realidades materiales nos permitirá hablar o no de la sacralidad o la ritualidad de un determinado objeto o registro arqueológico.

Otra dificultad digna de señalar es que, como bien apuntaba Niveau (2011: 401), *creencia y rito están siempre y en todas partes abiertas a desarrollos evolutivos e innovaciones*. Cualquier elemento que forma parte de una entidad cultural constituye una realidad cambiante y viva porque se encuentra constantemente incorporando y rechazando elementos de manera, muchas veces, inconsciente e involuntaria. Partiendo de este hecho, debemos considerar que la aspiración de caracterizar la ritualidad del conjunto del noroeste peninsular en la Edad del Hierro es una tarea condenada al fracaso, más si tenemos en cuenta el carácter atómico y diferenciado de cada una de sus comunidades, tal como expusimos en nuestro primer apartado. En este sentido, tan solo podremos aspirar a ilustrar de qué manera se llevarían a cabo ciertos rituales que formaban parte de la comunidad en concreto en la que fueron documentados. Por otro lado, en aquellos casos en los que partamos de una realidad contextualizada en época romana, por mucho que esta aluda a una cultura anterior, inevitablemente, ya se habrá visto modificada en buena parte de sus componentes. En estos casos, las tareas de comparación con realidades contextualizadas en la Edad del Hierro serán fundamentales, pero no por ello dejarán de representar soluciones específicas y de carácter aislado.

Como se ha podido comprobar, muchas son las dificultades que afrontamos, lo que nos obligará a realizar un esfuerzo mayor de contraste, comparación y verificación de nuestras interpretaciones a través de los diferentes contextos arqueológicos. Teniendo en cuenta las evidencias materiales y literarias, tres serán los elementos que trataremos en este apartado: los rituales de sacrificio, las ceremonias de comensalidad o banquete y los rituales de fundación o apotropaicos.

1. 3. 1. Los rituales de sacrificio

La única referencia directa para estudiar la forma en la que se llevarían a cabo los rituales de sacrificio en el noroeste peninsular se corresponde con una fuente textual del siglo XVI. Se trata de un documento que recoge la descripción de un sacrificio cruento en la región de Quiroga (Lugo) con el fin de definir las demarcaciones de una nueva explotación del terreno, en este caso, de una herrería. Aquí, unos braceros pertenecientes al personal de la herrería que se pretende fundar realizan ante testigos la siguiente acción:

[...] luego trageron y metieron dentro de la dicha por ante mi escrivano e testigo e persona arriva e avajo contenidas un toro maron³⁸ presso con dos sogas una atrás y otra adelante y los sacaron los dichos braseros y ofiçiales y biscaynos y personas por la puerta prinçipal de la dicha erreria y lo llevaron al llano y beiga que se dice el de quinta al camino questa sobre el poço que se diçe das boussas donde llega el termino y demarcaçión de la dicha otra erreria y lo pasassaron por el rio y cabeça del dicho poço y lo llevaron por el termino y demarcación de la otra ferreria de avajo asta llegar al camino y al marco que allí estaba pusieron junto a el otra piedra e marco y dende allí lo llevaron derecho por el camino que va para la lossera ques eredad del dicho Francisco Basques y jurisdiçion que al presente posee el señor Diego de Quiroga [continúa la enumeración] [...] y dende allí lo llevaron derecho al dicho camino y marcos del termino de la dicha ferreria de manera que bolvieron a donde primero le avian llevado de manera que hiçieron el dicho circuyto enteramente en el qual el dicho Francisco Basques mando poner marcos e mojones según arriva se contiene y ello pediendome el dicho Francisco Basques a mi el dicho escrivano por fee e testimonio y a los pressente le fuessen testigos. Y echo lo susso dicho se bolvieron el y los ofiçiales y perssoinas a la dicha erreria con el dicho toro y le ataron las piernas y lo derrivaron sobre la junque teniendole por los cuernos y sogas y el dicho Francisco Basques e Ysabel Basques su mujer tiraron pro el palo de la tapadera del chifron y dieron agua a la rueda del maço el qual dio de golpes en el pescuesso del dicho toro de los cuales golpes se corto presto carne cuero e

³⁸ Denominación de la época que hace alusión a un toro sin castrar.

guessos asta que se lo acavo de cortar y partido tomaron la dicha caveça los dichos ofiçiales y brasseros corriendo sangre ante mia el dicho escrivano e testigos salieron pro la puerta susso dicha de dicha ferreria y cercaron por donde antes anduvieron con el dicho toro siendo bivo bañando y mojando los dichos marcos y mojones con la sangre que de la dicha caveça salia y çercaron todo lo susso dicho enteramente como hes el qual dicho Francisco me lo pidio por testimonio (Migués, 1995-1996: 117-136; Tenreiro, 2007: 179-180).

Como todo documento perteneciente a una cronología distinta a la realidad histórica analizada, puede resultar esclarecedor anotar que todo ritual se compone de unos elementos culturales cuyo reconocimiento y validez vienen marcados, muchas veces, por la tradición, es decir, por la persistencia de ciertas prácticas a lo largo del tiempo con una esencia y significado comunes. Ahora bien, ¿esta realidad es extrapolable a los rituales efectuados en época prerromana? ¿Se corresponde con una tradición romana? O, en cambio, ¿nos movemos en una instaurada en una época posterior? Estas preguntas evidencian la dificultad de utilizar este tipo de paralelismos etnográficos.

En la Edad del Hierro el contexto arqueológico no nos permite verificar ningún tipo de ritual de sacrificio de estas características relacionado con la demarcación de un terreno; ni siquiera dentro de los rituales de fundación o apotropaicos, que veremos a continuación, y a pesar de que en ellos se incide en un límite que, posteriormente, será sancionado por las murallas de la comunidad.

Con todo, para época romana, si bien es cierto que los restos materiales nos impiden validar una ceremonia semejante, las fuentes textuales nos remiten a una festividad, en cierta medida, equiparable: la de las *Terminales*. Esta celebración tenía lugar el 23 de febrero y estaba vinculada con las demarcaciones de las propiedades, privadas o comunitarias: se ofrecía el sacrificio de un animal cuya sangre se derramaba en el hueco de la nueva demarcación. El ritual incluía, además, el depósito posterior sobre el hito de ofrendas en forma de libaciones de vino y de semillas como símbolo de la abundancia y prosperidad que se esperaba obtener (Piccaluga, 1974). No obstante, en la festividad romana, presente casi de forma exclusiva en el ámbito rural, ya que en el urbano tuvo corta vigencia, se incluía el sacrificio de un lechón y no de un toro. Por otro lado, diferentes han de ser también por fuerza las fórmulas y la parafernalia de testigos, así como los gestos y las pautas empleados en la Edad Moderna y los rituales que tendrían lugar tanto en la antigua Roma como en la Edad del Hierro.

Con este paralelismo queremos hacer hincapié, una vez más, en los riesgos que supone emplear como fuentes de información registros pertenecientes a cronologías y espacios diferenciados. Estos son importantes, pues aportan perspectivas y datos que pueden ayudarnos a comprender elementos de nuestro

registro arqueológico, como así hemos demostrado en el apartado del ámbito funerario. Sin embargo, nunca han de constituir por sí mismos una clave explicativa de ningún proceso.

De igual modo, debemos reconocer las limitaciones de fuentes realizadas por autores grecorromanos que describieron en su día determinados territorios a partir de testimonios indirectos, con una finalidad ideológica evidente. Para el noroeste peninsular, Estrabón es el principal exponente. En este sentido, dos son las noticias relacionadas con los sacrificios que nos legó el geógrafo de Amasya:

Los lusitanos hacen sacrificios; observan las entrañas, pero sin extirparlas. También observan las venas del pecho y conjetural palpándolas. Predicen mediante las entrañas de los prisioneros de guerra, cubriéndolos con sayos. Luego cuando el arúspice lo golpea por encima de las entrañas predicen primero según la forma en la que cae el cuerpo (STR. 3. 3. 6).

Principalmente comen carne de macho cabrío y sacrifican a Ares machos cabríos, caballos y prisioneros. Hacen también hecatombes a la manera griega y como dice Píndaro sacrifican todo a centenares (STR. 3. 3. 7).

Al igual que tendremos ocasión de observar en el caso de los sacrificios fenicio-púnicos descritos a partir de fuentes romanas, la intención del autor es describir y enumerar elementos que definan a estas poblaciones como entidades incivilizadas y bárbaras y, por lo tanto, susceptibles de ser conquistadas y civilizadas por Roma. Para ello, se incide en realidades como el sacrificio de elementos que no estaban presentes en la mentalidad grecorromana como los caballos³⁹ y, especialmente, los seres humanos;⁴⁰ y en honor a un dios Ares que la tradición asociaba con los aspectos más negativos de la práctica de la guerra, como la muerte violenta y sin honor, la destrucción o la lucha irracional e individual que conduce al fracaso y a la crueldad desmedida (Bermejo, 2008). De estos textos de Estrabón podemos extraer que en el noroeste peninsular tendrían lugar rituales de sacrificios y que, muy posiblemente, no diferirían en demasía de los efectuados en el ámbito mediterráneo a juzgar por su afirmación de que *hacen también hecatombes a la manera griega*.

³⁹ En Roma se constata el sacrificio de caballos efectuado por parte de César en el año 46 a. C., pero se trata de una tipología de sacrificio excepcional y que respondía a la imitación de las prácticas de los jefes galos para fortalecer su poder (Bermejo, 2008: 121).

⁴⁰ Además de Estrabón, Tito Livio (*Per.* 49) también dejó constancia para el territorio lusitano de un sacrificio combinado de un hombre y un caballo, que desencadenaría la matanza efectuada por Galba en el 151 a. C. Según este autor, esta práctica precedía a los combates dentro de los rituales de los lusitanos. En el ámbito cultural romano, los sacrificios humanos no eran del todo extraños al inmolarse personas en determinadas situaciones de peligro para la ciudad y como medida última de restablecimiento de la *pax deorum*. Si bien las fuentes no nos ilustran de manera detallada sobre su realización, debemos tener en cuenta que los sacrificios humanos no fueron prohibidos hasta el 97 a. C. (PLIN. *Nat.* 30. 12).

Dejando atrás las fuentes literarias, las evidencias arqueológicas más directas son los denominados “bronces votivos” o “bronces con motivos de sacrificio” (García-Vuelta y Armada-Pita, 2003; Armada-Pita y García-Vuelta, 2006 y 2015; González Fernández, 2005: 128; Marco Simón, 2005: 319-320; Castro Vigo, 2009; Armada-Pita et al., 2011-2012; Rodríguez Colmenero, 2011: 57; Alonso Burgos, 2015: 154-156). Se trata de un total de diez objetos con una cronología de finales de la Edad del Hierro, en función de análisis comparativos con otras piezas del noroeste peninsular y las características de la técnica de elaboración de la cera perdida empleada. Con todo, los casos del fragmento documentado en Lugo y la pieza de Punta de Atalaia, los únicos dotados de un contexto definido, nos remiten a una época claramente romana, aunque podrían ser el resultado de una perduración en el uso de estos objetos más allá de la Edad del Hierro.

Si bien la mayor parte de las piezas carecen de información sobre sus condiciones de hallazgos e incluso, en ocasiones, de su procedencia, el hecho de que tres de ellas, el bronce de Lalín, el de Punta Atalaia y el de Lugo, se hayan documentado en contextos habitacionales o que el de Cariño se hallara junto a un puñal de antenas en las inmediaciones de un castro costero, nos ayuda a interpretar el conjunto como relativo al noroeste peninsular por los paralelos iconográficos y tipológicos que presentan entre ellos.

Debido a la relevancia que poseen los motivos iconográficos que escenifican cada uno de ellos describiremos a continuación sus componentes, puesto que constituyen la única representación de los rituales de sacrificio que se efectuarían en la Edad del Hierro del noroeste peninsular. Los bronce de Castelo de Moreira (Celorico do Basto); el del Instituto Valencia de Don Juan, de procedencia desconocida; los dos bronce del Museo Arqueológico Nacional, también descontextualizados; el bronce de Lalín (Pontevedra), atribuido a este punto geográfico y conservado en el museo de Pontevedra; el bronce de Cariño (A Coruña), depositado actualmente en el Museo Arqueológico e Histórico del Castillo de San Antón, y el carrito sacrificial de Monte da Costa Figueira (Vilela, Paredes do Douro), y conservado en el Museo Martins Sarmiento de Guimarães tras ser descubierto casualmente en una tarea forestal, fueron analizados en su día con gran exhaustividad por García-Vuelta y Armada-Pita (2003), razón por la cual reproducimos su descripción de manera literal.

Bronce de Castelo de Moreira o de Celorico do Basto:

Pieza de dudosa funcionalidad que integra un cuerpo central de forma rectangular, probablemente macizo, rematado en uno de sus extremos por un prótomo de toro y, en el otro, por una anilla, moldurada; sobre esta estructura base se observa una decoración figurada de carácter sacrificial. En su lado

superior contiene una secuencia de cuatro animales y en uno de los laterales un caldero y un busto antropomorfo con hacha al hombro. Finalmente, en la parte inferior presenta un torques incompleto que parece estar en relación con la figura anterior, uno de cuyos brazos se extiende hacia este elemento. Mide 11 cm de longitud [...] En la parte superior del cuerpo central encontramos una fila de cuatro animales. Sobre el extremo con prótomo se observa una primera figura que podríamos interpretar como un carnero con grandes cuernos enrollados, seguido por representaciones interpretadas respectivamente como una cabra de cuernos puntiagudos ligeramente curvados hacia atrás, un animal indeterminado (oveja, cabra o carnero) con orejas redondeadas y un cerdo con hocico recto. En uno de los lados de la pieza, formando ángulo recto con las figuras anteriores, apreciamos otros dos elementos ornamentales. El primero es un caldero de reducidas dimensiones, que presenta un cuerpo con perfil de carrete poco desarrollado y cuyo diámetro es en apariencia muy similar a la altura del cuerpo central sogueado; en su borde superior, al parecer, se disponían en origen cuatro anillas, colocadas de forma similar a las que aún podemos observar en el ejemplar conservado en el Instituto Valencia de Don Juan; en el momento de su publicación, la pieza conservaba únicamente dos de estas anillas, una de ellas incompleta. El segundo objeto se sitúa entre el caldero y el prótomo de toro. Es un busto antropomorfo que porta un hacha apoyada sobre su hombro izquierdo. Este personaje extiende el brazo derecho hacia el último de los elementos representados, un torques incompleto con aro de sección circular y que conserva un terminal piriforme; en apariencia el torques, similar al que encontramos en uno de los bronce del MAN, se une al borde inferior del cuerpo sogueado, formando un ángulo recto con el personaje anterior (García-Vuelta y Armada-Pita, 2003: 49-50).

Bronce del Instituto Valencia de Don Juan:

Objeto de funcionalidad dudosa, de forma rectangular redondeada en uno de sus extremos, donde presenta una anilla, y rematada en el otro por un prótomo de toro. Los bordes de la pieza se decoran con un motivo sogueado. Una de sus caras es plana al interior, la otra incluye una secuencia de figuras que conforman una escena, alternando personajes antropomorfos y animales, junto a otros elementos de carácter ritual o simbólico. Podemos distinguir cuatro personajes humanos, uno de ellos prácticamente perdido, que se disponen al sacrificio de diversos animales. Dos de estos personajes están ataviados con torques y uno de ellos esgrime además un puñal o espada corta. Entre los animales podemos diferenciar un carnero, una cabra y un jabalí de gran tamaño, situados entre los “sacrificadores”, así como otros, de menor tamaño, interpretados como sus crías

(Blanco, 1957: 500), colocados entre cada una de las figuras anteriores, aunque con una disposición más próxima al borde superior de la pieza. La decoración se completa con otros elementos de interpretación más dudosa, algunos de ellos perdidos, como los restos de un ave y un oso de pequeño tamaño con un lazo al cuello que se resiste al avance, puesto en relación con la cuarta figura humana de la que se conservan tan solo los pies. Observamos además una serie de elementos con una carga simbólica específica, como un caldero, un torques de terminales angulares dispuesto a sus pies y un apéndice en forma de hacha flanqueado por cordones, situado en el borde largo de la pieza. El objeto mide 16,7 cm de longitud y 3,3 cm de anchura media pesando 256 g (García-Vuelta y Armada-Pita, 2003: 50-51).

Bronce del Museo Arqueológico Nacional I:

Pieza maciza de interpretación funcional compleja, con una morfología próxima a la del ejemplar del IVDJ, con el que comparte diversos patrones iconográficos y técnicos, aunque variando notablemente su tamaño, menor, y en el grado de detalle en la representación de la figuración, en este caso mucho más esquemático. Presenta forma rectangular, quedando rematada en uno de sus extremos por un prótomo de toro en representación frontal. El resto de la superficie de base de este ejemplar, de sección rectangular-ovoidal, imita una labor de sogueado “en espina de pez”, formada por dos cordones separados por un vástago central, con representación tanto en el anverso como en el reverso de la pieza. Sobre este cuerpo central, se disponen en el anverso una serie de elementos figurativos: tres figuras probablemente bifrontes de animales, tres posibles antropomorfos y un caldero. Al igual que sucede en el ejemplar del IVDJ, observamos también un apéndice de lados redondeados en el borde largo inferior, próximo al prótomo de toro, y unido a los bordes sogueados, que podemos interpretar como la posible esquematización de un hacha. En el extremo opuesto al prótomo de toro, la superficie sogueada queda bruscamente cortada, característica que ha sido puesta en relación con una posible utilidad como mango de este ejemplar y cuyo estudio presenta una difícil conclusión dado su actual estado de conservación. La longitud de la pieza es de 7,9 cm, su altura máxima de 3,25 cm, la anchura media de 1,2 cm y pesa 110,6 g. Exceptuando la propia base sogueada con apéndice en forma de hacha podemos diferenciar al menos siete elementos ornamentales. Uno de ellos (prótomo de toro) forma parte de la superficie de base de la pieza, añadiéndose sobre la misma otros seis, dos de ellos antropomorfos (uno con el brazo alzado en dirección al caldero y una posible pareja), tres zoomorfos (un posible carnero con cuernos retorcidos, una posible cabra con cuernos y una figura sin cuernos

que por tener un elemento similar a un colmillo podría interpretarse como un jabalí) interpretados como bifrontes y un pequeño caldero (García-Vuelta y Armada-Pita, 2003: 57-59).

Bronce del Museo Arqueológico Nacional II:

Pieza compuesta por un cuerpo macizo prismático de sección plano-convexa con los extremos rematados respectivamente con un prótomo de toro y otro de carnero, dispuestos en sentido vertical. En su parte central, y de uno de sus lados, presenta una decoración figurada compuesta por la combinación de un torques y un hacha. Probablemente, la misma decoración se repetía por el reverso del objeto, conservándose únicamente restos de la soldadura de estos elementos. En la parte superior, muy próxima al prótomo de toro, se observa la representación de un caldero. Así mismo, el bronce contiene también decoraciones de líneas paralelas cinceladas, dispuestas en su barra central. Mide 10,5 cm de longitud, altura de 3,5 cm y anchura máxima de 2,75 cm su peso es de 162,01 g (García-Vuelta y Armada-Pita, 2003: 60).

Bronce de Lalín:

Pieza maciza de funcionalidad dudosa cuya morfología se estructura en tres secciones; la primera, de sección circular y forma rectangular, conforma una especie de mango o vástago, decorado con series de bandas horizontales y verticales. La segunda, de perfil plano-convexo, incluye la mayor parte de los elementos ornamentales; está decorado en su totalidad por líneas de sogueado que siguen el perfil de la pieza. Sobre uno de sus laterales, planos, se disponen un caldero y una figura zoomorfa, probablemente de bóvido. En el borde recto inferior se dispone una lámina trapezoidal, probablemente un hacha, en la actualidad fracturada. Este elemento está flanqueado por dos cordones exentos que simulan su unión con el cuerpo central sogueado, característica que también podemos observar en el ejemplar del IVDJ; sobre uno de los lados del hacha, se sitúa una figura de torques con terminales piriformes. Finalmente, el cuerpo central sogueado se remató, en su extremo, con un prótomo de carnero, que queda separado del mismo por bandas verticales de cordelado. Mide 15,9 cm de longitud, y 2 cm de anchura máxima (García-Vuelta y Armada-Pita, 2003: 62-63).

Bronce de Cariño:

Pieza con forma de hacha rematada en un prótomo de toro, decorada por los laterales de la parte distal con un torques y un elemento circular con botón, que

se ha interpretado como un escudo o caetra; sobre estos elementos, por ambos laterales, se dispone un trenzado en la actualidad casi borrado. El objeto se completa con al menos cuatro anillas, una en la parte superior del extremo proximal, otra de mayor tamaño en la parte superior distal y dos flanqueando el arranque de la hoja del hacha en la zona de contacto con el mango; su disposición recuerda ligeramente una statera o balanza romana. Mide 17 cm de longitud, 6,5 cm de ancho y pesa 172,8 g. El ejemplar se descubrió el día 14 de julio de 1961 entre unas piedras de la playa de A Basteira (Cariño, A Coruña) (Luengo, 1964: 149) (García-Vuelta y Armada-Pita, 2003: 65-66; Armada-Pita y García-Vuelta, 2015).

Carrito sacrificial de Monte da Costa Figueira:

Se corresponde con un modelo diferente a los anteriores pues no posee ninguno de los motivos iconográficos que suelen aparecer en estos bronce (calderos, hachas, torques, sogueados, etc.), sin embargo sí posee cierta proximidad en cuanto que también representa un sacrificio. El artículo más relevante sobre este carrito es el de Cardoso (1946) [...] fue hallado junto a un asador y diferentes autores lo fechan entre los siglos V-II a. C. El bronce mide 38,5 cm y está formado por una barra longitudinal asentada sobre cuatro ruedas y en la cual se disponen 14 figuras humanas colocadas simétricamente por pares sobre unas pequeñas traviesas perpendiculares; dos de estos personajes, que cierran el desfile de guerreros, se disponen a sacrificar un animal. La pieza está rematada en ambos extremos por sendas yuntas de bueyes orientadas en sentido opuesto (García-Vuelta y Armada-Pita, 2003: 69-71).

Con respecto al bronce hallado en la Punta da Atalaia de San Cibrao (Cervo, Lugo), este presenta la singularidad de que se halló en contexto arqueológico, al igual que la pieza documentada en *Lucus Augusti*. Tiene una cronología estimada entre los siglos I a. C. y II, correspondiente con los inicios del asentamiento (Castro Vigo, 2009: 132-133). Dentro de la unidad estratigráfica en la que fue registrado se documentaron, además, unos 5.000 fragmentos cerámicos de tipologías castreñas y romanas, materiales de construcción (tégulas, ímbrices), útiles líticos (molinos de mano, pesas), objetos metálicos de hierro (clavos, azada) y de bronce (una lanceta, alfiler), más de quince monedas y abundantes restos orgánicos entre los que destacan huesos de ovicápridos y diversas conchas (lapas, percebes, mejillones y ostras) (Castro Vigo, 2009: 133). En cuanto a sus componentes morfológicos, Castro Vigo los describe de la siguiente forma:

Mide 12,30 cm y pesa 174 g. En el extremo opuesto del vástago o cuerpo central se presenta un prótomo de toro. Los cuernos están poco desarrollados, semicurvados y apuntados. Paralelos a la cabeza del animal con una longitud de 0,80 cm y un ancho en la punta del asta de 0,3 cm. La cabeza presentada frontalmente tiene forma triangular, se indican los ojos en dos perfectos orificios circulares localizados muy cerca de los cuernos a ambos lados del hocico-hacha y de perfil representa claramente la forma de hacha (similar a la pieza encontrada en Cariño). El cuerpo central o vástago presenta dos partes diferenciadas, la primera tiene sección triangular, ocupa los dos tercios de la pieza, formada por tres cordones trenzados, bien diferenciados pero unidos en un solo cuerpo (similar al de la pieza hallada en Castelo de Moreira, Portugal). Sobre el sogueado central, en el lado derecho y en claro contacto con la cabeza, se localiza un torques en sección casi circular. Parecen intuirse los remates piriformes del torques (al igual que el ejemplar de Lalín) aunque de un modo muy sutil. En el lado izquierdo y en la misma posición que el anterior aparece el remate del sogueado. El tercer cordón de este cuerpo triangular remataría al igual que los otros en la cabeza del animal, salvo que en éste vemos su final bajo el filo del hacha. Dicho cuerpo trenzado acaba uniéndose escalonadamente a un segundo cuerpo circular que continúa hasta casi el final del mismo, donde aparece una decoración de molduras, con diferentes formas geométricas, una de ellas es una semiesfera que es usada para concluir la pieza a modo de remate. En la parte superior del cuerpo, se representan cuatro figurillas muy esquemáticas; las tres primeras parecen tener astas, no así la última. Están dispuestas en fila en dirección hacia la testuz del animal. Tanto la segunda como la tercera figura presentan un elemento redondeado en su lado izquierdo, que pueden tratarse de la representación de dos calderos votivos, semejantes a lo que ocurre en la pieza de Lalín. Todos estos elementos estarían sobre los dos cordones que forman la base de esa sección en triángulo (Castro Vigo, 2009: 134-135).

En un contexto romano como es el propio de *Lucus Augusti*, se documentó un fragmento de otra pieza de bronce que responde a la misma tipología (González Fernández, 2005: 128; Rodríguez Colmenero, 2011: 57). Se trata de lo que sería la parte final del objeto y en ella se observa la figura de un animal mirando hacia la izquierda en una posición de procesión y sobre un trenzado de cordones entrelazados, similar al del bronce de Celorico de Basto. La pieza se completa con un extremo terminado en una cabeza cónica. El animal, aunque González Fernández (2005: 128) lo identifica con un jabalí, en nuestra opinión, sería un ovicáprido.

Finalmente, el bronce de Vic es una pieza de procedencia desconocida que ingresó en el Museo Episcopal de Vic en el año 1918. En ella se representa un suido

que precede a otra figura animal de menor tamaño, posiblemente un ovicáprido, ambos dispuestos sobre una barra rectangular lisa, de sección rectangular y con los extremos fracturados. A pesar de documentarse lejos del noroeste peninsular, el hecho de que se represente una procesión de animales en fila, su tamaño y la figuración de los animales nos animan a interpretarlo y a incluirlo como una manifestación más de objetos que escenifican sacrificios de la Edad del Hierro de nuestro espacio de estudio (Armada-Pita et al., 2011-2012).

Las diez piezas comentadas manifiestan una serie de elementos comunes, a nuestro entender, relacionados con las prácticas de sacrificio efectuadas en el noroeste peninsular. Sin embargo, antes de analizarlas, es necesario comprender qué representan, es decir, ante qué realidad nos enfrentamos.

Muchas piezas arqueológicas, en especial, aquellas que contienen elementos figurativos que nos pueden trasladar a realidades simbólicas, se consideran habitualmente como soportes de idealizaciones que hay que descubrir yendo más allá de ese mismo soporte que, supuestamente, las oculta. No obstante, nosotros creemos que tanto los broncees que estamos tratando, como las representaciones figurativas que abordamos en esta tesis, deben ser analizadas en su conjunto para vislumbrar primero su función antes que su significado, puesto que si comprendemos qué papel desempeñaban en su sociedad podremos llegar mejor a su trasfondo.

En todos los broncees expuestos tenemos escenificaciones que aluden a la noción de sacrificio. Si dejamos de lado la pieza del carrito de Monte da Costa Figueira, el Bronce del Instituto Valencia de Don Juan y, por su carácter incompleto, los de Vic y Lugo, en todos los casos disponemos de objetos con un elemento punzante como es el hacha o machado a través de la disposición puntiaguda de sus prótomos, más evidente en el caso del bronce Cariño donde se incorpora la cabeza de un hacha.

Sobre estos soportes figurados se disponen elementos que recogemos en la siguiente tabla, donde se aprecia una representación zoomorfa que supera claramente a la antropomorfa. Así, si eliminamos el elemento distorsionador del carrito de Monte da Costa Figueira, vemos como el 78,38 % de las figuras se corresponden con elementos faunísticos y solo el 21,62 % son de naturaleza antrópica. Esta relación se invierte, de manera evidente, en el carrito de Monte da Costa Figueira, donde el 93,33 % son representaciones humanas. Esta realidad nos parece significativa en cuanto puede mostrar un uso y una función diferentes de esta pieza con respecto a los nueve broncees restantes. Así, en estos últimos, tal vez, se representen elementos necesarios para un sacrificio, de ahí que se incida más en las víctimas, mientras en el carrito podrían figurar ceremonias vinculadas con estos rituales; en concreto las procesiones, en donde el papel del ser humano que conduce a las víctimas es más relevante.

	Ovi- cápridos	Bóvidos	Suidos	Otros animales	Antropomorfos	Torques	Calderos	Armas
Celorico	3	prótomo	1	-	1	1	1	1 hacha
IVDJ	2	prótomo	1	1 ave 1 oso	4	2	1	1 hacha 1 puñal
MAN I	2	prótomo	1	-	3	?	1	1 hacha
MAN II	prótomo	prótomo	-	-	-	1	1	1 hacha
Lalín	prótomo	1	-	-	-	1	1	1 hacha
Cariño	-	prótomo	-	-	-	1	1 ?	1 hacha 1 <i>caetra?</i>
Carrito	-	1	-	-	14	-	-	-
Atalaia	4	prótomo				1	2	1 hacha
Lugo	-	-	1	-	-	-	-	-
Vic	1	-	1	-	-	-	-	-

Dentro de los zoomorfos representados existen tres especies mayoritarias: ovicápridos, bóvidos y suidos, que podrían indicar unas prácticas rituales semejantes a las de la *suovetaurilia* de tradición indoeuropea y romana. Los ovicápridos son los más frecuentes y, si excluimos las figuras dudosas del ave y del oso del bronce del Instituto Valencia de Don Juan, en conjunto suponen el 51,85 % de las representaciones, mientras que los bóvidos quedan relegados a un 29,63 % y los suidos a un 18,52 %.

Sin embargo, estos datos cuantitativos no deben llevarnos a engaño. Desde nuestro punto de vista, la mayor representación de ovicápridos no esconde una realidad importante: el 75 % de las representaciones de bóvidos se localizan en los prótomos y, por lo tanto, en la parte más visible e importante de la pieza; mientras en los casos de los ovicápridos, solo en dos piezas de las diez comentadas y en un caso, en el del bronce del MAN II, compartiendo prótomo con un bóvido y en posición secundaria. A raíz de estos datos podemos establecer que dentro de los sacrificios efectuados en el noroeste, si bien es cierto que la presencia de ovicápridos sería mayoritaria, como así lo atestigua además la realidad arqueológica de ciertos castros⁴¹ y los epígrafes lusitanos que comentaremos a continuación, la figura de los bóvidos

⁴¹ Los estudios faunísticos efectuados en las comunidades castreñas del noroeste peninsular evidencian un claro predominio de ejemplares de ovicápridos, pero en donde los óvidos destacan frente a los cápridos en una proporción de 5 a 1. A continuación, vendrían los bóvidos con un 30 % del volumen de los restos y, finalmente, con un porcentaje muy inferior, los suidos. En cuanto a las edades de sacrificio, el ganado ovicaprino parece ser inmolado entre los dos y cuatro años, edades que muestran su equivalente en las especies bovina y porcina donde apenas se registran animales juveniles. Esta realidad evidencia un deseo por parte de las sociedades galaicas de aprovechar los productos secundarios y de posibilitar la regeneración y sostenimiento de la cabaña ganadera. (Ramil-Rego y Fernández Rodríguez, 1999: 313-314).

tendría un valor más significativo al ocupar un lugar destacado en estas piezas simbólicas.

Al margen de las representaciones de animales y humanos, hay tres componentes a los que se alude de manera constante; y aquí, de nuevo, el carrito de Monte de Costa Figueira se presenta como una excepción: el caldero, el torques y el hacha o machado.

Como apuntamos con anterioridad, el hacha o el machado se representan directa o indirectamente en la propia morfología de las piezas en todos los casos, salvo en el carrito y en las dos piezas incompletas de Lugo y Vic; aunque quizá, en estos últimos bronce, de estar conservados en perfecto estado, también lo adoptarían. Con todo, además de aparecer en la forma externa de las piezas, las hachas o machados también lo hacen como parte integrante de la escena desarrollada en los soportes en los casos de Celorico, del bronce del Instituto Valencia de Don Juan, de Cariño y en los dos depositados en el Museo Arqueológico Nacional. Esta presencia hace pensar que su papel en los sacrificios debería ser fundamental en relación al arma empleada en las ejecuciones. El hecho de que en el bronce del Instituto Valencia de Don Juan una de las figuras humanas porte un puñal o espada corta no nos parece que deba relegar al hacha a un papel secundario, al tratarse de un único ejemplo.

Los siguientes elementos en importancia, con igual presencia en el conjunto de las piezas, son los torques y los calderos. Con respecto a los primeros, desde la gran recopilación llevada a cabo por Cuevillas (1951a) los torques han sido el centro de numerosos estudios al constituir el vestigio más popular y característico de la cultura castreña (Castro Pérez, 1990; Prieto Molina, 1996; Ladra, 1999, 2002 y 2005; Armbruster y Perea, 2000; Reboredo Canosa, 2000; Maceiras, 2006; Armada-Pita y García-Vuelta, 2014).

Para el noroeste peninsular conocemos más de un centenar de torques, la inmensa mayoría de oro o con recubrimientos de oro, siendo las piezas de plata una minoría. A pesar de que este es un objeto muy frecuente en la Europa atlántica, los torques castreños evidencian una clara influencia mediterránea, observable en la adopción de técnicas como el granulado y la filigrana. En cuanto a su significado, la interpretación tradicional y la más extendida considera este objeto como un ornamento del cuello, de carácter individual y asociado al género masculino. Sin embargo, ha habido varios intentos de superar dicha interpretación, asociando estas piezas a dos funciones diferenciadas: la de constituir un objeto vinculado con rituales funerarios y la de servir como un bien comunitario.

Su carácter funerario fue establecido, fundamentalmente, a partir de paralelismos efectuados con poblaciones galas (Castro Pérez, 1990: 71), donde los torques se documentan mayoritariamente en contextos de enterramientos y a modo

de ajuar de los cadáveres.⁴² Sin embargo, como pudimos observar en el apartado dedicado al ámbito funerario, esta realidad no se constata en nuestro espacio de estudio, donde los registros funerarios son prácticamente inexistentes y *no se conoce ningún torques asociado a enterramiento alguno* (Castro Pérez, 1990: 157). Además, en el noroeste peninsular, el torques se asocia a la figura masculina, tal como se constata en los guerreros galaico-lusitanos, frente a la realidad arqueológica gala en donde, como expone Castro Pérez:

[...] de las casi 900 tumbas de la Tene examinadas en la Galia, solo hay tres tumbas masculinas con torques y es posible que estas excepciones se deban a la confusión o a la presencia de otros esqueletos en estas tumbas; mientras que se encontraron, aproximadamente, unas 200 femeninas con torques (1990: 71).

De este modo, la realidad funcional y el contexto del torques en estas comunidades galas diferiría sustancialmente del ámbito cultural de la Edad del Hierro del noroeste peninsular, razón por la cual su análisis no fue abordado en nuestro apartado dedicado a la muerte, a pesar de que estuviera presente en piezas como la diadema de Moñes.

En lo referente a la hipótesis del torques como bien comunitario, Armbruster y Perea (2000: 97-114) incidieron en la carga de trabajo y en el esfuerzo económico y social que implicaban estas piezas y que harían de las mismas unos objetos demasiado valiosos como para servir de ornamentos de una sola persona en función de un contexto social, el castreño, que identificaban como igualitario o de base segmentaria. En función de estos datos interpretaron la descontextualización característica que acompaña a estas piezas para afirmar que ese estado era precisamente el propio de los torques, puesto que como bien comunitario estarían depositados en lugares cambiantes y de acceso para toda la comunidad.

En este sentido, resulta interesante señalar que los pocos casos en los que los torques se registraron en una excavación arqueológica controlada fueron en zonas de habitación en castros como Baroña, A Graña o Chao Samartín. No obstante, lo más frecuente es que se hallen formando conjuntos de elementos metálicos, como en los casos de A Madorra, Recadeira, Bagunte, Arrabalde, Foxados o Masma, en la periferia de los castros y en contextos en los que seguramente tuvieran lugar diversas ceremonias comunitarias (González Ruibal, 2006-2007: 410 y 579-580).

En cuanto al papel ejercido por los torques en nuestros bronce de sacrificio, la teoría que los entiende como un bien comunitario parece encajar mejor. Cuando afirmamos el carácter comunitario de estas piezas entendemos que formarían parte

⁴² Es interesante apuntar que el motivo ornamental más destacado de los torques galos es el de los ornitomorfos, aspecto que tendría un posible paralelismo con la concepción simbólica de la muerte y el tránsito al *Más Allá* que exponíamos para nuestro espacio de estudio en el apartado anterior.

de rituales y ceremonias como estos de sacrificio que estamos comentando. Con respecto al uso en este tipo de ceremonias, el bronce del Instituto de Valencia de Don Juan resulta el más revelador. En él se observa como dos de los individuos portan sendos torques en sus cuellos, mientras que un tercero, que sujeta a un ovicáprido y a un suido, ya no lo lleva. Esto podría indicar que el objeto se relaciona con la fase del sacrificio propiamente dicho y no así con la de la procesión, cuestión que explicaría, por otra parte, su ausencia en el carrito sacrificial de Monte da Costa Figueira.

De igual modo, en otras piezas como la de Celorico de Bastos apreciamos como el único antropomorfo representado se dirige con su brazo derecho hacia el torque, gesto parecido al presente en el bronce del Museo Arqueológico Nacional II pero, en este caso, en dirección a un caldero. Ambas acciones estarían revelando, igualmente, un empleo posterior de estos objetos con respecto a la procesión de las víctimas.

En este sentido, creemos posible que la existencia de torques con barra y remates huecos que al moverse producen un sonido tintineante, como son los casos, por ejemplo, de Vila Flor o Vilas Boas (Tras os Montes) (Castro Pérez, 1990: 164) o los dos de Xanceda (Castro Pérez, 1990: 170-172), podría relacionarse con una función de reclamo o de acompañamiento musical de este tipo de rituales.

En cualquier caso, el carácter simbólico del torque y su participación en rituales de sacrificios parece poco discutible. Su presencia en otras manifestaciones como la diadema de Moñes donde, en nuestra opinión, representarían los rituales de sacrificio efectuados en honor a los difuntos para favorecer su tránsito al *Más Allá*, reafirmaría su papel como objeto simbólico y elemento de rituales y ceremonias. A este respecto resulta interesante destacar el hallazgo en el yacimiento de A Lanzada de varios fragmentos de una pieza cerámica del siglo I a. C. en la que se representaría un torque de terminales piriformes apuntando al borde del recipiente y que bien podría albergar una función ritual; tal vez relacionada con el depósito de sustancias vinculadas al sacrificio o con la manipulación de elementos derivados del mismo.

Finalmente, el último motivo iconográfico de los bronce votivos es el del caldero. Este representa el recipiente en el que se manipulan y se procesan los alimentos que han de ser consumidos por el conjunto de la comunidad. Su presencia en una escena de sacrificio, así como el gesto ya aludido del individuo del bronce del MAN II señalando al caldero, nos indica que la parte final de los sacrificios estaría orientada al consumo de las víctimas o, al menos una fracción de las mismas, por parte de la comunidad. Constituye, por lo tanto, otro elemento que nos habla del carácter comunitario que tendrían los rituales de sacrificio en el noroeste peninsular y sobre el que volveremos al abordar los rituales de banquete o de comensalidad. Veamos ahora qué son realmente estos bronce y qué finalidad poseen.

En vista de lo comentado hasta ahora parece que la respuesta tiene que ver con la escenificación o plasmación material de los rituales de sacrificio que se llevarían

a cabo en determinados puntos del noroeste peninsular pero que, a juzgar por la dispersión de las piezas documentadas (Lugo, Atalaia, Cariño, Lalín, Celorico de Bastos y Monte de Costa Figueira), es posible extender a buena parte de su territorio. De este modo, consideramos estas piezas como un objeto cuya función no sería tan solo transmitir un significado, sino también contribuir a producirlo, mantenerlo, reproducirlo y crear las condiciones materiales necesarias para recrear el elemento simbólico que escenifica: los rituales de sacrificio. De ahí, el carácter tardío de su cronología y su vinculación en algunos casos con contextos romanizados, en donde los procesos de intercambio cultural demandarían objetos que materializaran la memoria de unos rituales que estaban siendo desplazados por otros foráneos.

Otra posible explicación, que no excluye la anterior, tendría que ver con la posibilidad de que las comunidades tuviesen un componente híbrido resultante de las transformaciones que se producen en torno al cambio de era en las estrategias de asentamiento. Así, en un intento de normalizar y unificar las posibles variantes de estos rituales, cada uno de los sectores de la nueva comunidad realizaría estas evidencias materiales para plasmar las pautas que definirían, desde ese momento, los rituales que llevarían a cabo el conjunto de sus miembros. A este respecto, la presencia de divinidades supralocales como Nabia, Reve, Bandua o Laepo en los epígrafes lusitanos podría tener relación con este mismo objetivo de crear realidades simbólicas comunes y consensuadas.

El hecho de que algunos de los bronce, como el de Celorico de Bastos, el del IVDJ o, de una forma más evidente, el de Cariño, se doten de unas anillas puede indicar su uso como objetos que presidirían un escenario sacrificial mediante su tendido a ojos de la comunidad y a modo de verificación de los actos desarrollados. De igual modo, el contexto del carrito sacrificial de Monte da Costa Figueira, en compañía de un asador, o el de Punta de Atalaia, junto a abundantes restos faunísticos y cerámicos asociados, tal vez, a una ceremonia de banquete posterior al sacrificio, nos hablan de una realidad arqueológica vinculada al consumo comunitario de alimentos que podrían derivar de rituales de sacrificios en donde estas piezas actuarían como elemento simbólico sancionador.

En definitiva, nos encontramos ante escenificaciones de sacrificios donde se definen elementos, gestos, pautas y fases característicos. Para poder ahondar en las repercusiones simbólicas que tendrían este tipo de rituales, centraremos ahora nuestra atención en otras fuentes materiales: los epígrafes lusitanos. Así, junto a las imágenes y escenificaciones de las piezas comentadas, contamos con otros testimonios, aunque provenientes de un ámbito cultural romano más definido como son los epígrafes de Arronches (Portalegre), Marecos (Penafiel, Porto), Panóias (Vila Real), Lamas de Moledo (Viseu) y Cabeço das Fráguas (Sabugal, Guarda).⁴³

⁴³ El empleo de estos epígrafes como fuente de información radica en las afinidades culturales presentes entre ambos territorios, en la alusión a divinidades características del panteón del noroeste

El caso de Arronches (Carneiro et al., 2008; Alfayé y Marco Simón, 2008; Prósper y Villar, 2009; Ribeiro, 2010) es una inscripción documentada en el valle de la Ribeira da Venda, en el distrito de Portalegre. Del conjunto comentado, este es el epígrafe más meridional, situándose ya en la frontera de la denominada Lusitania Pacensis. A pesar de que se considera perdida probablemente una línea entera, a juzgar por el mal estado de conservación de su parte superior en esta pieza se hace alusión al sacrificio de más de una treintena de animales, especialmente óvidos, pero también bóvidos y cápridos:

[...]AM . OILAM . ERBAM [...] / HARASE . OILA . X . BROENEIAE . H[...] / [...] OILA . X . REVE AHARACVI . TAV[...] / IFATE . X. BANDI HARACVI AV[...] / MVNITIE CARIA CANTIBIDONE . [...] / APINVS . VENDICVS . ERIACAINV[S] / OVGVI[-]ANI / ICCINVI . PANDITI . ATTEDIA . M . TR / PVMPI . CANTI . AILATIO⁴⁴

La interpretación según Carneiro et al. (2008) sería la siguiente:

Para [...] vinte [...] Un cordeiro de erva para Harase. Dez cordeiros para Broineia H(arácu). Dez cordeiros para Reva Aharácuo. Dez T(?) AV (?) IEATE para Banda Harácuo. AV(?) para Municia Caria Cantibidone. Os ovelheiros Apino, Vendico, Eriacno. Revelai-nos a vossa vontade por um sinal. Gravamos esta oração de júbilo

Como bien señalan Prósper y Villar (2009: 4-5), el epígrafe aparece estructurado en dos secuencias realizadas en momentos diferenciados. Así, podríamos ver una primera parte en la que se enumeran las víctimas sacrificadas y las divinidades destinatarias de cada una de ellas, seguidas de la mención del ordenante del sacrificio; y una segunda, elaborada posteriormente, aprovechando el hueco en blanco que habría quedado de su uso inicial, con una dedicación a un conjunto de dioses por parte de dedicantes también diferentes.

En la primera de las partes se hace alusión a unas divinidades conocidas en el conjunto del noroeste peninsular, como tendremos ocasión de ver en su momento (Bandua y Reve), y a otra divinidad (Munidi/Munitie) que, si bien presenta una extensión geográfica más reducida, también se constata en cuatro puntos más de la Lusitania.⁴⁵ En cambio, en la segunda, además de que el dedicante posee una

peninsular como son Bandua (Arronches), Crouga (Lamas de Moledo), Reve (Cabeço das Fráguas) y Nabia (Arronches y Marecos) y también en los paralelismos presentes en los sacrificios que describen.

⁴⁴ AE 2010, 645.

⁴⁵ En Tresminas (Vila Real) (HEp 7, 1997, 1258), en Monsanto (Castelo Branco) (AE 1967, 142= RAP, 169), en Celorico da Beira (Guarda) (CIL II, 424=HEp 2, 1990, 792) y en Talaván (Cáceres) (AE 1956, 154).

onomástica de morfología latina frente a la lusitana de la primera, manifiesta una serie de divinidades (Iccinvi y Panditi) de carácter local y con una mención exclusiva en este punto de la Lusitania; aspecto que en la primera parte solo ocurría con una divinidad (Broeneiae). Otro elemento a tener en cuenta es que la morfología de las letras también es distinta entre ambas partes y, en cuanto a los rituales, si en la primera la enumeración y distribución de sacrificios parece clara, en la segunda no se hace explícita la relación entre víctima y receptor.

De tipología similar a la anterior, las inscripciones contenidas en un altar escrito por las tres caras en el espacio ritual de Marecos (Penafiel, Porto) resultan también de gran interés (Le Roux y Tranoy, 1974; Búa Carballo, 2000: 385; Balboa, 2002: 30-31; Brañas, 2007: 440; Marco Simón, 2005: 318-319). Se trata de un epígrafe, realizado en el 147, dedicado tanto a divinidades locales (Nabia) como romanas (Júpiter), donde se muestra, una vez más, la relación de animales ofrecidos en sacrificio a cada divinidad con una periodización anual a juzgar por la expresión de *ann(o) et dom(o)*. La inscripción, tal como la recoge Búa Carballo (2000: 385), mejorando ciertos aspectos de la interpretación dada anteriormente por Le Roux y Tranoy (1974: 253), sería la siguiente:

O(?) V(?) CO(?) ET NIM(phs) DANIGO/M NABIAE CORONAE VA/CA(m)
BOVEM NABIAE AGNV(m) / IOVI AGNVM BOVE(m) LA/CI[...]VRGO AGNVM
IDAE COR/[O?]NNEI[C?]/OM ACTVM (ante diem) VII K(alendas) [...]LA/RGO ET
MESALLINO CO(n)S(vlibvs) CURATORE/ LUCRETIO VITULINO LUCRETIO
SAB/INO POSTVMO PEREGRINO⁴⁶

A la excelente Virgen protectora (o cornuda) y ninfa de los Dánigos Nabia Corona una vaca y un buey, a Nabia un cordero, a Júpiter un cordero y un ternero, a [...]jurgus un cordero, a Lida una cierva (¿o una cabra?); se llevaron a cabo los sacrificios anuales y en el santuario el quinto día de los idus de abril del consulado de Largo y Mesalino, Lucrecio Vitulino y Lucrecio Sabino Póstumo Peregrino fueron los encargados (Búa Carballo, 2000: 385).

La sucesión de sacrificios y dioses quedaría, por lo tanto, de la siguiente manera: un bóvido para Nabia Corona, un cordero a Nabia, otro cordero y un ternero a Júpiter, otro cordero a (?)urgo y otro animal no identificado a la divinidad denominada como Lidia.

Marecos aporta información importante sobre la especialización que tendrían los rituales de sacrificio en nuestro espacio de estudio en función de cada divinidad. De igual modo, también ilustra el sincretismo entre dioses indígenas y romanos, puesto que varias deidades indígenas comparten espacio ritual con Júpiter y la

⁴⁶ AE 1973, 319=RAP, 469=AE 1994, 935.

divinidad indígena Nabia es aludida en dos ocasiones diferentes, vinculada con rituales distintos y en una de ellas identificada con la creación simbólica romana de las ninfas.

La siguiente muestra epigráfica se sitúa en el santuario considerado por muchos investigadores como el más importante del noroeste peninsular: Panóias (Vila Real)⁴⁷ (Alföldy 1995, 1997 y 2002a; Balboa, 2002: 26-28; Marco Simón, 2005: 318-319; Santos, 2010a: 149-150). Panóias representa una manifestación magnífica del sincretismo que se experimentó en nuestro espacio de estudio en torno al siglo III al combinar cultos a divinidades indígenas, romanas y orientales. Sin embargo, en cuanto a los rituales no se conserva el epígrafe que supuestamente aludía al sacrificio de las víctimas destinadas a las diferentes divinidades. En apartados posteriores volveremos sobre este importante espacio religioso, puesto que, en nuestra opinión, todo parece indicar que los rituales efectuados se vincularían más con cultos orientales que con otros propios de la Edad del Hierro.

Sin duda, para la investigación de los rituales de sacrificios efectuados en nuestro territorio, los epígrafes documentados en Lamas de Moledo (Viseu) y Cabeço das Fráguas (Sabugal, Guarda) son los más interesantes. Ambos se sitúan en territorio lusitano, pero en una región más septentrional que Arronches, limitando casi con el espacio que definimos como noroeste peninsular. Los dos están realizados en lengua lusitana, aspecto que dificulta su interpretación, pero que no impide a los especialistas apreciar en ellos la enumeración de una serie de animales que serían sacrificados en función de los dioses a los que estuvieran destinados.

En el caso de Lamas de Moledo (Vaz, 1990), la inscripción y la interpretación propuesta por Prósper (2002: 68) son:

RVFINVS. ET / TIRO SCRIP / SERVNT / VEAMNICORI / DOENTI / ANGOM /
LAMATICOM / CROVCEAI MAGA / REAICOI PETRANIOI T/ADOM PORGOM /
IOVEA. / CAEILOBRIGOI⁴⁸

Los Veamnicorios dan un animal? de la llanura al dios Crougia (da divinidad de la peña) de la llanura Petrania, un lechón (de edad) sacrificable al dios Jovia de Cailobris

Según el epígrafe estaríamos ante el sacrificio de un animal de la llanura, identificado por algunos autores como un cerdo (Balboa, 2007: 92), al dios Crouga, y un óvido a Jovia o lovea, teónimo que tal vez se refiera a una interpretación local de Júpiter o a un fallo por parte del lapicida.

⁴⁷ CIL II, 2395a; CIL II, 2395b; CIL II, 2395c; CIL II, 2395d; CIL II, 2395e.

⁴⁸ CIL II, 416= AE 1992, 944=RAP, 467.

Finalmente, Cabeço das Fráguas (Sabugal, Guarda) (Rodríguez Colmenero, 1993: 105; Alarçao, 2001; Alfayé y Marco Simón, 2008; Schattner y Santos, 2010; Ribeiro, 2013; Marco Simón, 2013) constituye un espacio sagrado de larga tradición ritual desde los siglos VIII-VII a. C. hasta el I. Su interés radica tanto en la riqueza descriptiva del ritual como en el contexto en que se realiza y en su comparación con los sacrificios ejecutados en otro espacio próximo, Quinta de São Domingos.

Cuando se realiza la inscripción de Cabeço das Fráguas, el castro al que supuestamente se asocia ya había sido abandonado. Se evidencia, de este modo, una realidad sobre la que volveremos en apartados posteriores: los castros pierden su función habitacional, pero mantienen las simbólicas. Así, cuando se inscribe el epígrafe de Cabeço das Fráguas, la población que habitaba en su localización más inmediata parece haberse trasladado a Quinta de São Domingos. En este emplazamiento, situado a pie de montaña, se han documentado al menos una veintena de altares, de los cuales cinco de ellos, elaborados ya en latín, se ofrecen al dios Laepus.⁴⁹ Esta divinidad parece tener su paralelismo con el Laebo/Labbo documentado en Cabeço das Fráguas y confirmaría la continuidad de un culto por parte de una población que traslada su espacio habitacional.

Si contrastamos los epígrafes de Cabeço das Fráguas y los de Quinta de São Domingos, en el primer caso hallamos un espacio natural despoblado en el que el culto se realiza en un soporte rupestre expresado en lengua vernácula, donde se realizan sacrificios de animales al modo lusitano y parece implicarse un peregrinaje hacia el lugar por parte de unos devotos anónimos. En cambio, en Quinta de São Domingos encontramos un espacio arquitectónico habitado, el *vicus* Ocelona, y con un pequeño templo romano en el que se expresa un culto en lengua latina, se da cumplimiento a un *votum* por parte de individuos diferenciados con nombres latinos e indígenas, y en un espacio definido de acuerdo a características propias de la religiosidad romana. Estas diferencias muestran que la mentalidad y el comportamiento simbólico de los habitantes de la región han cambiado sustancialmente de un enclave a otro, pero también la vigencia de unas creencias que se manifiestan de manera diferente.

La duda radica en saber si estamos ante espacios sagrados utilizados en momentos diferentes o no. Es decir, si los recintos simbólicos de Cabeço das Fráguas y Quinta de São Domingos son fruto de un abandono de un espacio cultural y su sustitución por otro, o si, por el contrario, se trata de espacios para cultos

⁴⁹ 1. *Laepo / Firmv[s] / Sabinae / l(ebertus) / v(otum) l(ibens) s(olvit)* fechado en el II a. D (Curado, 1984: 12; García, 1991: 333-334); 2. *Tanginv/s L(ucii) Bovti(i) (filius) / Laepo a(nimo) / l(ibens) v(otum) s(olvit)*. en una pequeña ara de branito de inicios del II a. D. (Curado, 1984: 9-10; García, 1991: 333). 3. *Laiipo / v(otum) s(olvit) / Bassv/s Viria/ti f(ilius)* en un ara de la segunda mitad del siglo II a. D. (Curado, 1984: 10-11; García, 1991: 333). 4. *Vicani / Ocel[o]n[e]nses [...] / [...]* en un altar fragmentado de la II A.D. (Osorio, 2002: 310. 2). 5. *L(ucius) [...]VS / [...] N [...] A/m(onumentum) pos(uit) vel L(aepo?) S(olvit) vna / Maeli(ę) (filia) a(ram) an(imo libens) po(suit)* en un pequeño altar de la II AD (Osorio, 2002: 310. 1; Santos, 2007:181).

complementarios en fechas distintas del calendario litúrgico de su población. En nuestra opinión, resulta apropiado considerar que ambos espacios culturales convivieron en el tiempo; uno, Quinta de São Domingos, como lugar de culto habitual y otro, Cabeço das Fráguas, como lugar en el que se rememoraban cultos antiguos que conmemoraban los orígenes de la población mediante divinidades locales. Estas seguían siendo identificadas con el lugar en el que se veneraban de manera tradicional y el espacio de Cabeço de Fráguas, con su abandono, probablemente habría pasado a formar parte de la geografía mítica de los habitantes de su entorno.

Volviendo a la temática de los sacrificios, el epígrafe contenido en Cabeço das Fráguas muestra la siguiente inscripción:

OILAM TREBOPALA / INDI PORCOM LABBO / COMMAIAM ICCONA
LOIM/INNA OILAM VSSEAM / TREBARVNE INDI TAVROM / IFADEM / REVE
TRE[...] ⁵⁰

Las interpretaciones dadas varían de forma considerable. Así, Tovar (1985: 244) leía el siguiente mensaje: *una oveja para Trebopala y un cerdo para Laebo, [commaiam iccona loiminna], una oveja de un año para Trebaruna y un toro semental para Reva*. Por su parte, Rodríguez Colmenero (1993: 105): *Una cordera para Trebopala y un cerdo para Labbo, una ternera (?) para Iccona Loiminna, una oveja de año para Trebarune y un toro semental para Reve Tre[...]*. Búa Carballo (1997b: 326): *una oila –de Trebopala más un cerdo de Labo, una comaia – de Iccona Loiminna y una oila –Ussense para Trebaruna; y un toro de Ifadem [...] para Reve [...]*. Ribeiro (2002: 369-370): *Trebopala (recibió) una oveja y Laebo (recibió) un cerdo, Iconna Loiminna (recibió) una cabra. A Trebarune (se ha sacrificado) una oveja de calidad y un toro semental para Reve Tre[...]*. Untermann (2002: 70): *la guardesa del santuario (tiene que sacrificar) una oveja y después un cerdo, la (o el) Labbo (sacrifica) una comaia (cabra?), iccona loiminna (sacrifica) una oveja de alta calidad (a la diosa) Trebaruna, y después un toro (¿) (al dios) Reve [...]*. Por último, por no ser más exhaustivos, Prósper (2002: 56) lo interpretaba de la siguiente manera: *una oveja a la charca del poblado, y un cerdo al pantano [?], una [...] preñada a Ekwonâ, diosa de las praderas, una oveja de un año al arroyo del poblado y un bóvido macho [...] al río Tre[...]*. Precisamente, esta última autora quiso ver en la inscripción una redefinición por parte de una comunidad indígena del ritual de sacrificio indoeuropeo de la *suovetaurilia*; es decir, el triple sacrificio de un cerdo, una oveja y un toro, en este caso, en honor a los dioses locales.

Sin embargo, y sin excluir los motivos por los que se realizan los rituales de la *suovetaurilia*, objeto de nuestro segundo capítulo, observando los bronce votivos y los epígrafes comentados apreciamos ciertos elementos que distorsionan la

⁵⁰ RAP, 466=AE 1994, 819.

identificación de los sacrificios desarrollados en el noroeste y los presentes en los rituales romanos. Así, en nuestro espacio de estudio se observa una coexistencia de especies como el carnero y el cerdo, animales que se excluyen mutuamente en los sacrificios de los *suovetaurilia*, al menos en su versión más tradicional (Santos, 2007: 191). También hay una frecuente duplicación de elementos ovicápridos, ausente en los ritos de tradición indoeuropea que, además, encuentra su reflejo en los registros arqueológicos vinculados a actividades rituales en donde la acumulación de esta especie animal es un rasgo característico.

A modo de conclusión, con respecto a los epígrafes comentados podemos afirmar que su exposición contribuye a definir tres elementos fundamentales de los rituales de sacrificio efectuados en nuestro espacio de estudio. En primer lugar, y tal como sucedía en los bronce con escenas de sacrificio, las especies animales destinadas a este tipo de rituales parecen ser los ovicápridos, los bóvidos, los suidos y los cérvidos, si consideramos que la última víctima de Marecos es una cierva y no una cabra. Además, dentro de estas especies existe una cierta preferencia por el sacrificio de las especies de género masculino, algo que puede tener connotaciones de tipo económico, pero también simbólicas.

En segundo lugar, dentro de las víctimas destinadas al sacrificio existe una clara preferencia por las especies ovicápridas, especialmente óvidos. El caso de Arronches es paradigmático, pues se hace referencia explícita al sacrificio de 21 carneros y se alude a unas divinidades definidas como “ovelheiros”. De igual modo, en Lamas de Moledo el único animal identificado es un cordero y en Marecos y Cabeço das Fráguas, donde la distribución de víctimas es más heterogénea y equitativa, existe igualmente un predominio de óvidos.

Finalmente, y aquí es donde radica la principal aportación de estos vestigios, del estudio de los epígrafes se desprende la existencia en la Edad del Hierro de unas pautas culturales y simbólicas a partir de las cuales se definían unos rituales de sacrificio característicos. En ellos cada víctima tenía un valor que determinaba su validez o no en relación a la divinidad a la que se quería honrar y, con ello, del objetivo que se buscaba. Esta lógica, como veremos, entroncará a la perfección con la realidad religiosa romana.

Si combinamos las conclusiones derivadas del análisis de los bronce de sacrificio con las de los epígrafes lusitanos podemos no solo afirmar la práctica de rituales de sacrificios en el noroeste peninsular que anunciaba Estrabón, sino también la presencia en ellos de siete características fundamentales:

1. Se trata de rituales de carácter comunitario, como se aprecia en el uso de objetos colectivos (los propios bronce) y espacios comunes como los destinados a albergar los epígrafes lusitanos. Este último aspecto quedaría manifestado claramente en la inscripción de Lamas de Moledo, que tenía como

oferentes una comunidad (los *Veamninicorí*) y en la de Arronches, en donde se aludía a un conjunto de ellas.

2. Se emplean objetos comunitarios dotados de valores simbólicos relevantes como los torques, los calderos y las hachas.
3. Existe una preferencia por el sacrificio de animales, entre los que destacan, de mayor a menor importancia, los ovicápridos, los bóvidos y los suidos.
4. Se distinguirían tres partes esenciales en los rituales de sacrificio: la procesión de las víctimas, el sacrificio de estas y su consumo.
5. Cada uno de los gestos, pautas y significados de los rituales estarían definidos, tal como evidencia la dotación de un valor concreto tanto a la víctima sacrificada como a la divinidad beneficiada, cuya relación también estaría predeterminada, en función de los objetivos buscados con su realización.
6. Participarían diferentes personas en función de cada una de las partes del ritual, como se observa en algunos de los bronce de sacrificio en los que figuras antropomorfas portan torques o no, se vinculan con un torques o con un caldero o acompañan a un determinado animal.
7. Finalmente, los rituales de sacrificio se verían acompañados de otras ceremonias comunitarias como los banquetes, a juzgar por la importancia otorgada a los calderos en los bronce comentados.

1. 3. 2. Las ceremonias de banquete o de comensalidad

Como observamos en el apartado de la muerte y al analizar los bronce con motivos de sacrificio, los banquetes asociados a otro tipo de rituales parecen constituir una realidad relevante en la religiosidad castreña. El consumo ritual y colectivo de alimentos es una práctica documentada en la inmensa mayoría de las culturas como parte de ceremonias de diversa funcionalidad (Dietler, 1990, 1996 y 1999; Hayden 1996; Dietler y Hayde, 2001), pero orientadas en la mayoría de los casos a estructurar el ciclo vital de una determinada comunidad; por ejemplo, a través de festividades relacionadas con el calendario agrícola, efemérides que constituyen la esencia simbólica de una colectividad, ritos intercomunitarios, etc.; o de uno de los individuos que forma parte de ella, integrando ritos como los que Van Gennep (1986) definió en su día como de paso, matrimonios, defunciones, etc.

La presencia en registros arqueológicos de abundantes restos orgánicos junto con otras evidencias como carbones y, especialmente, fragmentos de sítulas o de calderos, ha llevado a numerosos investigadores, entre los que nos incluimos, a definir este tipo de espacios como escenarios de banquetes comunitarios. Pero más allá de aludir a una supuesta celebración y existencia de este tipo de rituales alimenticios con carácter colectivo, lo cierto es que poco más sabemos de cuestiones como las relativas a sus partes constituyentes, su significado simbólico o su funcionalidad. Si

recurrir a las fuentes literarias, de nuevo Estrabón es el autor que más información nos aporta a partir de la siguiente noticia:

Realizan sus banquetes sentados, con asientos contruidos en derredor del muro y se sientan de acuerdo con la edad y el rango (los manjares circulan en ronda); y en el momento de la bebida danzan en coro al son de la flauta y la trompeta, pero también dan saltos y se ponen en cuclillas, y en Bastetania danzan incluso las mujeres mezclándose con los hombres y se cogen de las manos unos a otros (STR. 3. 3. 7).

El problema de esta descripción es que, al igual que otras ya comentadas, se insiere en un discurso que expone los tópicos etnográficos que definen al bárbaro frente al hombre civilizado. Así, esta referencia se inicia indicando el carácter bárbaro de los sacrificios de los lusitanos, para continuar explicando el contraste entre los alimentos consumidos por estos y aquellos que deberían formar parte de la dieta de cualquier pueblo dotado de unos principios culturales mínimos. De este modo, el consumo de cerveza, mantequilla y bellotas frente al del vino, el aceite y el cereal, alimentos de la tríada mediterránea, evidenciaría una inferioridad por parte de las comunidades que describe Estrabón ante su incapacidad por dominar la naturaleza y obtener de ella mejores resultados.

A partir de aquí, este autor expone el modo de efectuar los banquetes por parte de los lusitanos. De nuevo salen a relucir los elementos definidores del bárbaro. Estrabón emplea para describir los banquetes de los montañeses del norte peninsular el verbo *δειπνέω* y para el consumo del vino *ἀναλίσκω*, fórmulas que además se llevarían a cabo en un ritual efectuado con suma brevedad (*ταχύς*). Todas estas expresiones indican la barbarie del ritual. Lo normal sería el empleo de la palabra simposio (*συμπόσιον*), término que no aparece. Por otra parte, la ausencia de muebles o de objetos suntuosos, el hecho de mezclar en el banquete la comida con la bebida o el celebrar la ceremonia con la familia y no en compañía de amigos para favorecer el desarrollo de las virtudes y el intelecto son muestras del carácter incivilizado y primitivo del ceremonial (Bermejo, 1982: 43-65).

Con todo, ciertos elementos de la alimentación aquí descritos se pueden considerar verídicos. Así, por ejemplo, el consumo y la manipulación de las bellotas se han comprobado en numerosas comunidades a través de sus registros arqueológicos. De igual modo, en ciertos yacimientos se constatan estructuras de gran tamaño dotadas de bancos. La clave está en acudir al registro arqueológico para contrastar estas noticias y darles una interpretación histórica.

Poux (2002) estableció en su día tres criterios válidos para identificar en el plano arqueológico situaciones que reflejarían antiguas festividades asociadas a banquetes: el de cantidad, que permite identificar una acumulación masiva de restos orgánicos

en relación al carácter excepcional y comunal que suelen presentar estas prácticas; el de calidad, según el cual tendremos que tener en cuenta que no todos los objetos y alimentos son empleados en este tipo de festividades al no tener todos el mismo valor simbólico, como pudimos comprobar a la hora de analizar los rituales de sacrificios; y, finalmente, el de homogeneidad, que valora la regularidad tipológica y cronológica de los materiales del registro arqueológico asociado.

En función de estos criterios, para el noroeste peninsular es posible identificar determinados contextos que muestran espacios en los que se podrían haber efectuado banquetes. Así, en castros como Palheiros (Nunes y Ribeiro, 2000; Bettencourt, 2001: 45-46; Sanches, 2008: 119), Cividade de Âncora (Silva, 1986) o Meirás (Luengo, 1950) ya pudimos comentar la presencia de estructuras o evidencias relacionadas con depósitos de recipientes cerámicos asociados a elementos orgánicos como bebidas o alimentos y de combustión. En otros contextos como en Santa Marta de Lucenza (Cualedro, Ourense) se identificó, en un nivel datado entre finales de la Edad del Bronce e inicios de la Edad del Hierro, una placa de horno cerámica con fragmentos de huesos que Rodríguez Colmenero (1976) asociaba con una persona adulta o, más probable, con un animal de grandes dimensiones. Además, en otra zona próxima del yacimiento se documentaron hoyos con carbones y huesos en su interior. El problema de este tipo de contextos es su carácter ambiguo e indefinido, ya que si bien es cierto que pueden estar relacionados con la celebración de banquetes, también pueden estarlo con otro tipo de rituales como, por ejemplo, los de fundación que analizaremos a continuación.

En este sentido, un elemento que desde nuestro punto de vista resulta clave para identificar situaciones de ceremonias de comensalidad en nuestro espacio de estudio es la presencia de calderos, o de fragmentos y moldes de los mismos. Los ejemplos son muy numerosos, destacando los moldes hallados en San Martín de Castañeda, Castroventosa, Castrelín, Chao Samartín, Braga, Castelo de Neiva, castro de Vieito, Santo Antonio, Santa Trega, A Forca, Fozara, Alto do Castro, Baroña o Elviña; los fragmentos de sítula o caldero de Chano, Valadouro, Lugo, Castrovite, San Millán, Briteiros, San Cibrán de Lás, Senhora da Assunção, Altamira, Troña, Santinha, A Peneda o castro de Vigo; y la combinación de sítula y molde de asentamientos en Santa Trega o Borneiro (González Ruibal, 2006-2007: 207; Armada-Pita, 2008; Currás, 2014: 519).

La mayoría de estos restos se corresponden con fragmentos de calderos de remache, un tipo de bronce de fondo curvo y forma cónica más o menos achatada, elaborado mediante chapas unidas con remaches alineados y dotado de anillas o piezas rígidas fijadas al borde del mismo (Armada-Pita, 2008: 128). Se trata, además, de un vestigio que tiene su origen en la Edad del Bronce, pero que mantiene su vigencia incluso en momentos avanzados de época romana (Armada-Pita, 2008: 128).

Sin embargo, a pesar del uso continuado que tuvieron este tipo de recipientes a lo largo de la protohistoria e incluso de la Edad Antigua, existe una diferencia de empleo muy importante entre los contextos propios de las distintas épocas. Así, se observa que, a lo largo de la Edad del Bronce, los fragmentos de los calderos se localizan en espacios desvinculados de áreas habitacionales, como son el caso, por ejemplo, de la grieta natural de Híó, de la cueva do Buraco da Moura o del contexto exterior al área de habitación de Baiões (González Ruibal, 2006-2007: 207). En cambio, llegados a la Edad del Hierro, la mayoría de los restos se documentan en el interior de los asentamientos, acompañados en algunos casos de evidencias orgánicas y combinados con frecuencia con otros objetos singulares como, por ejemplo, los torques.

Para reflejar mejor esta realidad enunciaremos a continuación algunos de estos contextos en cuyos registros se integran acumulaciones de restos orgánicos y de objetos rituales, como los calderos dentro de grandes estructuras o grandes cabañas situadas en posiciones relevantes dentro de los asentamientos, para dilucidar algunos aspectos relacionados con la celebración de banquetes en ámbitos castreños.

En el castro de Chao Samartín se documenta una cabaña de grandes dimensiones (12,5 m de longitud por 4,4 m de ancho), situada en el punto central de la plataforma superior del asentamiento o lo que Villa (2007: 192-193) ha denominado "acrópolis". En ella se pudieron recuperar objetos dotados de gran valor simbólico como restos de calderos, varillas de bronce de sección poligonal o los múltiples fragmentos de un disco de bronce elaborado con chapas, tiras y clavos sobre una base de madera que constituye un elemento único en el noroeste peninsular (Villa, 2002: lám. I; Villa y Cabo, 2003: lám. IV).

El problema de este tipo de espacios colectivos es que resulta muy difícil discernir qué tipo de actividades podrían albergar. Así, es posible que, efectivamente, actuasen como lugares de reunión y que acogiesen rituales colectivos como los de comensalidad. Pero los registros arqueológicos de Chao Samartín, de otros como Cossourado, Laias, Romarigães, Corona de Corporales y, sobre todo, de grandes castros como San Cibrán de Lás, Santa Luzia o Monte Mozinho, donde mejor aparecen representadas estas "acrópolis" o espacios comunales, no permiten excluir otras posibilidades como, por ejemplo, espacios de reunión sin connotaciones simbólicas, de realización de tareas agropecuarias colectivas, de procesado comunal de recursos, etc.

Siguiendo con esta tipología de asentamientos y estructuras, el castro de Torroso cuenta con una cabaña de quince metros de longitud en su eje mayor, en la que se documentó un área con evidencias de antiguas combustiones en su zona central. De su interior se recuperó un fragmento de un vaso de bronce con remaches y en sus inmediaciones varios restos de calderos. A partir de este contexto y de las importantes tareas de aterrazamiento y acondicionamiento que supuso la construcción

de esta estructura en un punto destacado del acceso al recinto, su excavador (Peña, 1992: 20), junto con otros autores (Armada-Pita, 2008: 142-143), lo interpretan como espacio dedicado a la celebración de banquetes colectivos; con paralelismos con otras grandes cabañas dotadas de banco corrido destinadas al mismo fin como, por ejemplo, la de la Citânia de Briteiros.

Otro ejemplo de grandes estructuras asociadas a posibles banquetes se documenta en Troña para un contexto cronológico correspondiente a la Primera Edad del Hierro. Aquí, dentro de la estructura elíptica de casi 8 metros de largo por 4 de ancho descubierta en 1986, se halló un hueco de 1 metro de diámetro y 25 cm de profundidad relleno de cenizas y localizado en el centro de la misma (Hidalgo, 1988-1989 y 1996: 232-233). Este elemento podría definir la estancia como el lugar destinado a la realización de un sacrificio o banquete. En nuestra opinión, la asociación entre restos de calderos y estructuras de grandes dimensiones están indicando un lugar común para el conjunto del poblado en el que se realizarían ceremonias y actos sociales entre los que el consumo de alimentos a modo de banquete no sería descartable; más, si cabe, si a esta combinación añadimos la presencia abundante de otros indicadores como carbones, restos faunísticos y cerámicos.

Sin embargo, no es preciso encontrarnos en grandes poblados y en estructuras singulares dotadas de un mayor tamaño para evidenciar este tipo de actividades colectivas. Así, por ejemplo, contamos con casos excepcionales como el de Frijão, consistente en un espacio delimitado por un foso mal definido en cuyo interior no fue descubierto ningún indicio de actividad ocupacional, pero sí una zona con restos de: carbones; cerámicas típicas de la edad del Hierro (siglos V-II a. C.); fragmentos metálicos, entre los que se pudieron distinguir los restos de un caldero de bronce de ribetes, y evidencias carpológicas correspondientes a trigo, mijo y bellota (Silva, 2013 y 2014; Tereso y Silva, 2013; Currás, 2014: 501-502). Este registro llevó a Silva a indicar que no estaríamos ante un poblado propiamente dicho, sino ante un espacio frecuentado ocasionalmente y en relación con ritos de comensalidad (Silva, 2014: 135).

Igualmente excepcional es el caso de Valdamio con unas cronologías similares entre los siglos IV y II a. C. En él no se documentaron ningún tipo de delimitaciones y, al igual que Frijão, tampoco se halló ningún resto material propio de época romana o de cambio de era. El yacimiento gira en torno a la presencia de una fosa ovoide del Bronce Final, alrededor de la cual se construyeron otras fosas menores y, al menos, dos cabañas de las que se conservaron sus pavimentos. Además, se documentaron entre 4.000 y 5.000 restos cerámicos, molinos planos, pesas de telar y los restos de un perfumario de origen griego comercializado por fenicios (Concheiro, 2009a y 2011; Currás, 2014: 501 y 593-594). Los datos arqueológicos expuestos llevaron a su excavador a considerar alguna actividad doméstica, pero siempre de carácter

esporádica, discontinua y no estrictamente habitacional. Los individuos que frecuentaban Valdamio conocerían la existencia del enterramiento de la Edad del Bronce y ello haría que alrededor del mismo concentraran ciertas actividades domésticas, entre las que podemos incluir ceremonias de comensalidad, actos intercomunitarios relacionados con intercambios comerciales, matrimonios, resolución de conflictos, etc.; e incluso rituales funerarios que enlazarían con la tradición sancionada por la fosa del Bronce Final y que, de acuerdo a la interpretación dada en el anterior apartado, tendrían su culminación en el cercano río Mente.

Si regresamos a yacimientos castreños más convencionales, en el castro de A Santinha se contextualizaron restos de calderos en una estructura circular. Bettencourt otorga a esta un carácter semisubterráneo, al contar con una delimitación de piedras que dejaría a la cabaña en una posición de relativa ocultación con respecto al conjunto del poblado. Entre los restos destacan una cuenta de vidrio oscura con incrustaciones y un vaso con agujas de pino carbonizadas en su interior que podrían estar relacionadas con la quema de sustancias aromáticas en combinación con los rituales que se efectuarían en su interior (Bettencourt, 2001: 25-59). En este sentido, podemos añadir las conclusiones de Martín Seijo (2012: 656) con respecto a la asociación de especies vegetales en contextos simbólicos, ya que, según sus estudios, la presencia de coníferas y especies perennifolias, con especial importancia del pino, sería una asociación recurrente.

Otro caso interesante es el del castro de A Peneda, estudiado hace décadas por García Rollán (1974) o González Fernández y Peña (1983). En este yacimiento se identificaron restos de tres calderos en los que, gracias a los estudios de Armada-Pita (2003b), se pudieron observar *acusadas huellas de fuego todavía hoy visibles en buena parte de los fragmentos* (Armada-Pita, 2003b: 131); esta circunstancia los relacionaría con la manipulación y cocinado de alimentos o de otras sustancias vinculadas con posibles rituales de comensalidad.

Finalmente, en el castro de Novás se hallaron restos de un caldero junto a una peña, un contexto que podría estar asociado a la puesta en práctica de rituales de sacrificio que culminarían con el manipulado de las víctimas en dicho recipiente (Rodríguez Colmenero, 1977: 324). En el entorno de la roca se localizó un muro rectangular que cercaba el conjunto y un nivel con materiales romanos, entre los que sobresalían los restos del caldero anteriormente mencionados. Por debajo de este estrato se situaría otro que sellaba una estructura dotada de escaleras talladas en la roca, que conducían a una pileta de media luna asociada a canales y a media docena de cazoletas de menor tamaño situadas en sus inmediaciones (Rodríguez Colmenero, 1977: 324). Esa estructura es vinculada por autores como Rodríguez Colmenero (1977) o Marco Simón (2005: 314) con rituales de sacrificios. Presenta una tipología similar a la documentada en Ulaca (Solosancho, Ávila); es decir, una superficie excavada en la roca precedida por dos filas de escaleras en donde se llevarían a cabo

diferentes actividades sacrificiales. Con todo, por motivos que explicaremos en su momento, esta tipología de santuario evidencia más problemas que soluciones a la hora de caracterizar los espacios sagrados de las poblaciones galaicas. De momento, lo que aquí nos importa es la asociación que parece establecerse entre los restos de posibles prácticas de sacrificio y la posterior ejecución de un ceremonial de comensalidad.

En todos los casos enumerados la presencia del caldero resulta fundamental. La interpretación tradicional dada a los calderos es, como ya tuvimos ocasión de ver al comentar los bronceos con escenas de sacrificio, la de servir como recipiente para la preparación de alimentos cárnicos que podrían verse complementados con el uso de ganchos destinados a trincar los alimentos de su interior (Armada-Pita, 2008: 152). Otros autores como Coles (1977: 56), Fernández Manzano y Guerra (2003: 348-349) y Guerra (2006: 319-320) sugieren una finalidad relacionada con albergar bebidas alcohólicas y otros estimulantes que podrían emplearse en la realización de ciertos rituales. Finalmente, otro empleo señalado por investigadores como Arnold (1999) es servir como elemento de sustentación, entrando así en conjunción con teorías de prestigio similares a las vistas para el caso de los torques.

Sin embargo, casos como el presente en el castro de A Peneda muestran como estos recipientes no servían como objetos de simple ostentación, sino que tenían una función relacionada con el fuego. Por esta razón, en nuestra opinión, han de asociarse con la manipulación de alimentos, que serían consumidos en ciertas celebraciones que reunirían al conjunto de la comunidad; de ahí el carácter singular de sus morfologías y del material empleado para su fabricación.

En este sentido, llama la atención que en la medida en que llegamos a los siglos finales de la Edad del Hierro, las síntulas que siguen una tradición de la Edad del Bronce experimentan un importante auge y representación en los contextos arqueológicos. Ante esta realidad nos surge, una vez más, la duda de por qué este período vuelve a mostrar un incremento de objetos vinculados al ámbito simbólico en el noroeste peninsular. De nuevo, junto a otras expresiones como el desarrollo de la plástica castreña, los grandes castros, la proliferación de torques, etc., la reafirmación de la comunidad y de las pautas culturales ancestrales frente a la llegada de un nuevo pensamiento simbólico creemos que está en la clave de este comportamiento. En este sentido, la introducción de aspectos vinculados con el banquete mediterráneo podría favorecer una mayor visualización de antiguos rituales, en ese momento cuestionados o relegados a un plano secundario; pero también la introducción de innovaciones como, por ejemplo, la elaboración a la brasa de carnes de los sacrificios y que, de este modo, harían cada vez más inoperante al caldero y realzarían la figura de la parrilla cerámica.

Para finalizar, falta aún por determinar el significado simbólico de este tipo de ceremonias. Varios indicios nos llevan a asociar los banquetes a los rituales de

sacrificio, en concreto, a la parte final o al colofón de los mismos. En primer lugar, el hecho de que Estrabón incluya su descripción de las ceremonias comunitarias que llevarían a cabo los lusitanos a continuación de haber explicado como estos realizaban sus sacrificios. En segundo lugar, la presencia en los bronceos con escenas de sacrificio de calderos que se asocian al destino final de las víctimas inmoladas y en los epígrafes lusitanos de alusiones al conjunto de una o varias comunidades. En tercer lugar, el carácter comunitario de los rituales de sacrificio hace pensar en un tratamiento posterior de las víctimas de la misma índole, tanto a nivel simbólico como material y, en este sentido, la manipulación y consumo colectivo de las partes derivadas de los mismos resulta la solución más óptima y la que más paralelismos presenta en las culturas occidentales de la Edad del Hierro. Por último, la asociación de restos de carbones, abundantes fragmentos cerámicos y faunísticos y restos de calderos nos llevan a interpretar los espacios en los que se registran como lugares en los que, tras el sacrificio y manipulación de las víctimas, se procedería a su consumo colectivo a través de unas pautas que desconocemos.

Por todos estos motivos hemos analizado los rituales de comensalidad como partes constituyentes de los rituales de sacrificio y, si bien es posible que configuraran un ritual *per se*, tampoco podremos disociarlos de otros dotados de mayor complejidad como los que trataremos a continuación.

1. 3. 3. Rituales de fundación o de tipo apotropaico

Como pudimos observar a la hora de analizar el surgimiento y la forma en la que se construía un castro como recinto habitacional, la primera actividad a realizar consistía en la demarcación y erección de sus sistemas defensivos. La delimitación y fortificación de las comunidades castreñas incluían elementos simbólicos integrantes de lo que hemos denominado rituales de fundación o de tipo apotropaico que podrían aproximarse, salvando las distancias, a los efectuados en los *apopompé* mediterráneos (Fernández Nieto, 2001). Estos rituales pueden definirse como aquellos con los cuales se busca la prosperidad y la protección ante agentes antrópicos, naturales o simbólicos del elemento que se instaura; de ahí también su denominación como apotropaicos. En este sentido, en una realidad como la de los castros, desde cuyo interior sus habitantes conciben todo cuanto les rodea, construyen su identidad y su modo de estar en el mundo, resulta difícil imaginar la ausencia de un ritual que sancione simbólicamente el tránsito de esa realidad con el ámbito del *Otro*, de lo ajeno y del mundo que escapa a su control. De este modo, en un contexto de fronteras la práctica de rituales de esta naturaleza sería fundamental.

Si nos centramos en el análisis de las estructuras que preceden a la construcción del recinto fortificado de los futuros castros podemos observar la presencia de ciertos vestigios que, tal vez, indiquen la realización de estos rituales.

Así, en el castro de Vilela (Chantada, Lugo) se detectaron doce estructuras realizadas con materiales perecederos con un tamaño aproximado de ocho metros de largo por cuatro de ancho con hogar, más o menos, centralizado y dispuestas en paralelo a lo que sería la futura muralla del castro (Álvarez González et al., 2006). Esta misma situación parece haberse vivido también en El Castrelín (Borrenes, León), aunque con una prolongación en su uso mucho más corta (Fernández-Posse et al., 1993; Alonso Burgos, 2015: 70-71). En ambos casos carecemos de elementos que nos hagan pensar que los habitantes de estas estructuras efectuaran otra actividad diferente a la habitacional y a la construcción de la muralla, pero tampoco es descartable que las zonas de combustión evidenciadas remitan a algún ritual.

En este sentido, un caso más interesante lo constituye el castro de El Picu la Forca (Grado, Oviedo) (Camino et al., 2009). Este asentamiento cuenta con un recinto fortificado completo, si tenemos en cuenta que el tramo ausente en su lado norte se remataría con las condiciones naturales del enclave, de acuerdo con las características propias de los castros de la Primera Edad del Hierro a la que pertenece. Por razones que desconocemos, su interior nunca fue ocupado, pero se localizaron en la cara interna del recinto amurallado pequeñas áreas de incineración. Estas pueden relacionarse con la presencia de un acto violento que provocara el cese de la construcción del poblado o también vincularse con rituales de fundación que culminarían la delimitación fortificada.

En el destruido castro de Cociñadoiro o Punta de Muros (Arteixo, A Coruña) (Cano Pan y Gómez, 2010; Cano Pan, 2012), entre los dos tramos de la muralla, pero anteriores a la construcción del recinto fortificado, se documentaron dos estructuras de combustión (UE 276/277 y UE278/279); una tercera al sur del contrafuerte central que sellaba el parapeto (UE 117) y, un poco más al sur de esta última, un pequeño vertedero compuesto por materiales orgánicos, sobre todo conchas, una vasija casi completa y otros restos cerámicos (Cano Pan, 2012: 133-134). Todos estos indicios vinculados con momentos previos a la construcción del sistema defensivo podrían evidenciar rituales de fundación en los que se combinarían ofrendas materiales, orgánicas y la incineración de parte o todos ellos como elemento ceremonial o parte de otros rituales como, por ejemplo, sacrificios o banquetes.

Más indicios de prácticas rituales efectuadas en el proceso de edificación de las estructuras defensivas de los castros aparecen en los restos humanos presentes en los castros asturianos de Chao Samartín (Villa y Cabo, 2003) o Campa Torres (Maya y Cuesta, 2001: 295; Barroso et al., 2007). En el primer caso se trata de una calota craneal femenina depositada en una cista de piedra en la rampa de acceso a la “acrópolis”⁵¹ y, en el segundo, de restos infantiles asociados a la muralla del

⁵¹ Esta estructura presente en Chao Samartín tiene su paralelo en otras zonas próximas al noroeste peninsular como son la fosa votiva de Garvão (Ourique), en cuyo fondo se depositó en el interior de una cista de lajas el cráneo de una mujer supuestamente sacrificada (Alfayé, 2009: 287-288), y en los

asentamiento. En ambos el depósito no responde a ningún ritual funerario constatado en nuestro espacio de estudio, sino más bien al empleo de los restos como ofrenda o elemento ceremonial (Bettencourt, 2010a y 2010b; Alonso Burgos, 2015: 120).

Junto a la relevante presencia de esa calota femenina, en Chao Samartín se constata también la existencia de una gran roca que, sin manifestar evidencias antrópicas en su morfología, se conservó en las inmediaciones del castro, en el punto en donde comienza la pendiente más abrupta del poblado. A sus pies presenta restos de combustiones efectuadas durante la Edad del Bronce y de una cabaña rectangular de carácter perecedero con ausencia de actividades domésticas. Estas circunstancias podrían relacionarse con estructuras perecederas anteriores a la construcción del recinto amurallado y con un posible ritual de fundación vinculado a la futura comunidad del nuevo asentamiento (Villa y Cabo, 2003; Villa, 2009: 8-9; García Quintela y Seoane-Veiga, 2013: 52).

Otro caso de interés parece documentarse en el castro de Monte do Castro (Ribadumia, Ourense). En los cimientos de una de las casas-patio que marcan el final de la ocupación del asentamiento, a mediados del siglo I, se documentaron restos de las otras dos secuencias habitacionales que afectaron al mismo: una situada en torno al siglo II a. C., caracterizada por estructuras pétreas de planta ovalada, y otra de entre los siglos V y IV a. C., en la que las viviendas se realizarían con materiales perecederos (Rodríguez Martínez, 2015: 239). En torno a estas tres fases parece situarse un elemento común a todas ellas que tiene que ver con una fosa excavada en el sustrato y situada debajo del pavimento de una de las primeras viviendas del asentamiento. En esta fosa se depositó un cuenco cerámico de factura excepcional con fondo decorado con incisiones, que posteriormente fue cubierto con la arcilla que componía el suelo de la vivienda. El hecho de que se respetara su presencia a pesar de las remodelaciones vividas en la ordenación espacial del castro y la singularidad de la pieza parecen indicar que fue concebida con el único objetivo de utilizarla como ofrenda en el contexto de una ceremonia ritual orientada a la protección del asentamiento en general o de la vivienda en particular (Rodríguez Martínez, 2015: 241-243).

Sin embargo, estos indicios de rituales parecen documentarse de una manera más clara en el castro leonés de Corona de Corporales (Truchas, León), datado a inicios del siglo I a. C. Aquí se registró bajo el pavimento de una construcción un depósito en forma de hoyo compuesto por los huesos de una cabra pertenecientes a sus miembros anteriores y posteriores (Sánchez-Palencia y Fernández-Posse, 1985; Alonso Burgos, 2015: 113). Aunque la identificación debajo del pavimento llevó a los investigadores a interpretar este depósito *como una ofrenda o voto fundacional* de una vivienda particular, el hecho de que un depósito se localice en una estructura concreta

dos cráneos hallados en el nivel fundacional y de clausura de la necrópolis vetona de la Osera (Alfayé, 2010a: 130).

no tiene por qué vincularse exclusivamente con esta. En este sentido, Fernández-Posse, a partir de casos como Torroso o Troña, expone que es posible que en castros de escasa entidad fuese común que las cabañas de carácter temporal y realizadas con materiales perecederos utilizadas en los momentos previos de la fundación del castro quedaran ocultas bajo los pavimentos de las viviendas realizadas con carácter permanente (Fernández-Posse, 1998: 222). En los casos expuestos a la hora de analizar los rituales de banquete como el propio castro de Troña, Valdamio e incluso el anteriormente mencionado Monte do Castro de Ribadumia, se apreciaba un respeto por las estructuras o depósitos vinculados con los orígenes de un asentamiento. En este sentido, que se construya una edificación sobre ellos no implica una desconexión simbólica con los mismos, sino, tal vez una monumentalización de su existencia que no conllevaría necesariamente la pérdida de su aprovechamiento comunitario.

Si dejamos de lado el registro arqueológico y nos centramos en la tradición oral del noroeste peninsular, también obtenemos información interesante. Por ejemplo, los vecinos del entorno del castro de Espiñaredo (As Pontes de García Rodríguez, A Coruña) afirmaron encontrar en el interior de su muralla restos óseos de caballo que podrían tener vinculación con estos rituales (Rodríguez Corral, 2009: 180; Alfayé y Rodríguez Corral, 2009: 109). A esta noticia podemos añadir también el testimonio de campesinos gallegos que, en determinadas destrucciones de murallas de los asentamientos fortificados para reutilizar sus componentes pétreos, alegan haber hallado astas de ciervo en su interior (Rodríguez Corral, 2009: 178-179); elemento documentado en el registro arqueológico de asentamientos como Peña Redonda (Ponte Caldelas, Pontevedra) (Currás, 2014: 799).

La importancia de la muralla en los castros a raíz de su papel fundador, limitador, sancionador y ordenador del recinto habitacional es evidente y así lo muestran las estructuras y las acciones desarrolladas en los momentos iniciales de los poblados expuestos. Detrás de ellas existe un trabajo colectivo y una labor de vínculo intracomunitario manifiesto. De esta manera, las murallas y los sistemas defensivos en general se muestran como la máxima expresión de la identidad de la comunidad que los edificó. En ellos se han de reproducir, en nuestra opinión, los mecanismos religiosos más estructurales y definidores de la comunidad que tendrían su reflejo en unos rituales de fundación cuya vigencia, como veremos, superará los límites cronológicos del propio castro.

Sin embargo, es necesario plantear si este tipo de rituales tendrían alguna forma de reactivación con el paso del tiempo, es decir, si en determinados contextos podrían verse reforzados o reactualizados por medio de otro tipo de prácticas rituales, más allá de los casos excepcionales que constituyen los castros colindantes comentados. Con los registros arqueológicos conocidos, creemos poder dar respuesta a esta cuestión a través de varios ejemplos en los que, de nuevo, la muralla y el límite de la comunidad actuarían como referente.

Así, en las murallas del castro de Saceda (Cualedro, Ourense) se documentó un depósito de metales compuesto por dos espadas afalcatadas, unas tenazas de herrero y un pico (Carreño, 1985; González Ruibal, 2006-2007: 581). Estos objetos podrían haber actuado como el resultado de un proceso de atesoramiento, realidad muy frecuente en los castros del noroeste peninsular, o como apuntó Alonso Burgos (2015: 112) para este tipo de depósitos, un *contexto espacial característico de la producción metalúrgica*. Junto a los elementos metálicos se documentaron zonas carbonizadas próximas entre la que destaca una en la que se halló, además del estrato carbonoso, gran cantidad de cerámica lisa y decorada, una fíbula, una empuñadura de puñal de antenas, un mazo de cantero o minero y abundantes clavos de hierro.

Otro caso de posible culto asociado a la ofrenda de objetos metálicos lo encontramos también en el castro de Neiva (Viana do Castelo), en donde se hallaron dos depósitos diferenciados situados en las afueras de su recinto amurallado. El primero de ellos se componía de dos cascos de bronce con decoración de tipo Montefortino y el segundo de tres copas de bronce y restos de dos sítulas también de bronce (Almeida, 1980a; Silva y Marques, 1984; González Ruibal, 2006-2007: 581).

El problema de este tipo de evidencias es que pueden ser asociadas con rituales de fundación en función de la inutilización y ofrenda de objetos de valor y dotados de un significado simbólico identitario, con rituales de reactivación de los anteriores, pero también corresponderse con restos de una ocultación o atesoramiento de objetos metálicos; y con espacios destinados a la elaboración o almacenaje de este tipo de utensilios o incluso a un basurero comunitario.

Más claros parecen los contextos en los que se combinan restos de incineraciones con otro tipo de vestigios tanto faunísticos como materiales. Este es el caso, por ejemplo, del constatado en la estructura UENEI06011 situada en el interior de la cabaña 3 de Neixón Pequeno. En palabras de Ayán Vila, esta estructura se compondría de los siguientes elementos:

Un depósito circular de piedras dentro del cual se registró la mitad de un cacharro de borde protoaristado con dos espigas unguiladas como único motivo decorativo en el hombro, y fragmentos de bronce, alguno probablemente perteneciente a un caldero. Retiradas las piedras, documentamos restos del pavimento de xabre y por debajo una pequeña fosa excavada en el sustrato rocoso (60 x 40 cm) llena de cenizas y fragmentos con remaches pertenecientes a un caldero de bronce (2011: 463-464).

Este tipo de depósitos se documenta en otros castros, como vimos a la hora de analizar las ceremonias de banquetes, y puede asociarse a una finalidad apotropaica. En poblados como Castromao (Celanova, Ourense) (García Rollán, 2004:10), San Millán de Xironda (Cualedro) (Rodríguez González y Fariña, 1986: 62) y Baroña (Porto

do Son, A Coruña) (Luengo, 1971: 250; Calo y Soeiro, 1986: 35) se registran hoyos asociados a posibles cremaciones humanas en lugares próximos a sus murallas. Sin embargo, el hecho de que no se pueda afirmar la naturaleza antrópica de los restos (en el caso de Baroña está descartado) impide asociar estas evidencias con rituales funerarios, pero, por su vinculación con los recintos fortificados, parece oportuno identificarlas con cultos relacionados con la fundación o protección simbólica de sus comunidades.

En Castromao los hoyos tenían más de un metro de profundidad y un relleno de cenizas evidente. En Baroña, los agujeros rellenos de cenizas y carbones estaban alineados junto a la segunda muralla. En San Millán, los hoyos no se rellenaron directamente con cenizas ya que disponían en su interior de grandes ollas de la Fase III cubiertas con este material y, al igual que en Baroña, estaban depositadas de forma alineada en relación a la muralla. Finalmente, en el castro de Santo Ovídio (Fafe, Braga) (Martins, 1981) se constataron hoyos excavados en el sustrato pétreo próximo a la muralla y con evidencias de incineraciones en los mismos.

A partir de estos datos creemos posible afirmar la práctica de una serie de rituales de fundación o de tipo apotropaico en el noroeste peninsular, definidos por una serie de rasgos comunes que integrarían la vida de los asentamientos desde sus inicios y a lo largo de su existencia. En primer lugar, estos rituales se asocian a los recintos fortificados de los asentamientos desde el momento de su construcción.

En segundo lugar, la tipología de las ofrendas consumadas y las acciones llevadas a cabo en estos rituales parecen ser diversos. Así, tanto podemos encontrar depósitos de objetos metálicos, como el caso del castro de Saceda o de Neiva; ofrendas de restos faunísticos sin incinerar, como los restos óseos de Espiñaredo, Corporales o Peña Redonda; restos humanos, como se aprecia en Campa Torres o Chao Samartín identificarlos, probablemente, con un antepasado mitificado que simbolizaría a la comunidad y favorecería su prosperidad y protección; u ofrendas de carácter orgánico, destinadas a su incineración, tal como se pudo ver en El Picu La Forca, Chao Samartín, Neixón Pequeno, Castromao, Baroña, San Millán de Xironda, Santo Ovídeo y, tal vez, en el Castrelín. Aunque es posible que determinados elementos metálicos actuasen como exvotos en estos rituales, lo más frecuente parece haber sido el empleo de bienes de tipo agroalimentario en forma de comida y bebida y en relación tanto a especies vegetales como animales ofrecidos al fuego. De este modo, no se descarta la presencia de acciones previas de sacrificio y que se incluyeran ceremonias de banquete entre los fundadores de la comunidad y aquellos que renovasen dichos cultos con posterioridad.

En tercer lugar, la revalidación y renovación de este tipo de cultos debió de constituir una tarea frecuente y normalizada por parte de la comunidad. De esta manera, cada cierto tiempo se volverían a efectuar los cultos fundacionales o se realizarían gestos simbólicos que los recrearían como, por ejemplo, a través del culto

a una determinada divinidad, con el fin de reavivar los mecanismos que se ocultaban tras su primera realización. La presencia de ofrendas combinadas y de diversa tipología en Chao Samartín, la presencia alineada de varios depósitos en Baroña, Castromao, San Millán y también de más de un hoyo votivo en Santo Ovídeo puede indicar la realización en diferentes períodos de un mismo ritual. Del mismo modo, la presencia próxima o entre los recintos fortificados de depósitos metálicos que responden a un tipo de ofrenda diferente y, posiblemente, a una mentalidad y un sentido del valor también distinto, puede señalar una sucesión en el tiempo de un rito que adquiriría un significante distinto, pero dotado de un mismo significado.

Por último, con respecto al significado de estos rituales creemos que tenían como objetivo proteger a la comunidad, simbolizada en su recinto fortificado, de cualquier amenaza, tanto antrópica, natural como simbólica, al tiempo que se buscaba su prosperidad a través de la fertilidad y seguridad de sus miembros, cultivos y ganado. Sin embargo, de igual modo que podíamos apreciar como a medida que avanzaba la Segunda Edad del Hierro y nos aproximábamos al cambio de era, ciertos elementos simbólicos como los rituales de sacrificio adoptaban una plasmación y una escenificación material, esta misma realidad parece afectar también a los rituales de fundación. De este modo, a partir del siglo II a. C. el significado y la trascendencia de estos rituales se materializan por medio de dos elementos fundamentales: la monumentalización de los recintos defensivos y la aparición de elementos asociados a este proceso como los guerreros galaico-lusitanos y las cabezas castreñas. Su aparición y la combinación de sus características y significados con la revalorización de las estructuras defensivas nos ayudarán a profundizar en las particularidades de unos rituales de fundación cuyo origen se vincula, tal como vimos, con el nacimiento de los propios castros.

Las estatuas de guerreros galaico-lusitanos han llamado poderosamente la atención del ámbito investigador desde sus primeros descubrimientos, razón por la cual han recibido interpretaciones muy diversas. A partir de las inscripciones descubiertas en los guerreros de Rubiás y de Meixedo, Hübner (1871) las interpretó como resultado de la romanización del noroeste peninsular, por estar dotadas de epigrafía, y las concebió como monumentos funerarios. Esta lectura caló rápidamente en autores como Sarmiento (1886) y Vasconcelos (1896). No obstante, el descubrimiento en 1973, en la citania de Sanfins, de los pies de un guerrero *in situ*, en una de las entradas del castro, echó por tierra esta teoría funeraria puesto que, al situarse en la entrada, carecía de sentido su vinculación con cualquier tumba.⁵² Así, desde este momento recuperan fuerza antiguas hipótesis formuladas, entre otros investigadores, por Pereira (1908) o Maluquer (1954), y recuperadas recientemente por autores como Tranoy (1988: 223), Almagro Gorbea y Lorrio (1992:418) o Silva

⁵² A pesar de esto, investigadores actuales como Koch (2003: 82) continúan manteniendo el significado de los guerreros como hitos de recintos funerarios.

(2003: 47) que veían a los guerreros como héroes divinizados por una comunidad, divinidades tutelares o personajes relevantes de la misma. En síntesis y reproduciendo las palabras de Calo:

Sintetizando todas las opiniones, razonadas o miméticas, vemos que todas giran alrededor de estas ideas: funeraria, genios tutelares de las ciudades, héroes epónimos de los castros, héroes divinizados, apotropaicas, votivas, honoríficas, dios bélico, consagración de jefes o guerreros muertos, héroes galaicos versus la plástica heroica romana, príncipes y héroes locales que luchan en las tropas auxiliares romanas... Con respecto a la cronología las opciones son prerromanas, de los inicios del Imperio o unas prerromanas y otras del Imperio (1994: 683).

A este repertorio, Calo, partidario de considerar la plástica castreña como una manifestación artística propia de una provincia romanizada, interpretaba estas figuras como:

Obras públicas costeadas por particulares, que de esta manera estarían haciendo una inversión económica no improductiva, sino, como diría Balil, un gasto “suntuario” que formaría parte de lo que Wolf llamaba “fondo ceremonial”. En una palabra, se hacía un desembolso importante que redundaría en el prestigio social que esa familia iba adquiriendo dentro de su propio castro. Se trataría del viejo o nuevo grupo social que está destacando en los poblados bajo la “tutela” de Roma (1994: 689).

El carácter prerromano o romano de estas estatuas ha sido motivo de debates historiográficos fundamentados en el carácter descontextualizado de la mayor parte de los vestigios. Sin embargo, existen ciertos elementos que, en nuestra opinión, respaldan el carácter prerromano de estos guerreros. Así, hay una relativa coincidencia espacial entre el área geográfica de las estelas-menhir del Bronce Final e inicios de la Edad del Hierro y la que registra las imágenes de los guerreros. Este aspecto podría hablar de una continuidad en el uso de este tipo de vestigios (Rodríguez Corral, 2012: 83 y 2015).

Por otra parte, los guerreros se vinculan con las murallas y los recintos fortificados de los castros en general. Así, los restos localizados entre las murallas o en las laderas de los castros de Roiriz (Braga), Santa Comba y Bergazo (Lugo), pero, especialmente, los pies hallados *in situ* en Sanfins, muestran una ubicación claramente relacionada con las funciones y significados de estas estructuras defensivas. Además, la peana cónica de Sanfins, similar a las presentes en los guerreros de Berganzo, Cendufe y Monte Mozinho, (Rodríguez Corral, 2012: 87)

parece indicar una finalidad de estas estatuas orientada a su incrustación en los afloramientos rocosos próximos a las murallas y, en especial, a la entrada de la misma.

De igual manera, los guerreros están ligados al desarrollo de los grandes castros en el área bracarense. Por lo tanto, es dentro de este contexto iniciado en el siglo II a. C. en el que es necesario inserir estas esculturas: en un ambiente de transformación, reordenación y reestructuración de los sistemas defensivos, donde junto a la monumentalización de las estructuras de protección se incluirían elementos plásticos y simbólicos como estas representaciones.

De este modo, asumiendo los guerreros como una realidad prerromana y vinculada con los recintos fortificados, recientemente, autores como Rodríguez Corral (2012) y Santos Cancelas (2015), a partir de nuevos enfoques postprocesuales y de nuevas teorías de la materialidad, identidad y memoria, han aportado interpretaciones interesantes desde el punto de vista simbólico. En ellas los guerreros serían un reflejo de la capacidad de autodefensa que ostenta una comunidad frente a otra o ante el mundo extramuros a través de dos recursos representados en ellos: la violencia manifestada en su panoplia⁵³ y la hospitalidad que se aprecia en la mano descubierta o la posición forzada del escudo presentes en ejemplares como el de Rubias (Calo, 1994: 403-418; Rodríguez Corral, 2012: 87-93; Santos Cancelas, 2015: 170-172).

Dentro de este modelo interpretativo se podrían incluir, por lo tanto, funciones de tipo apotropaico y, por otra parte, tampoco excluye hipótesis como la formulada por Marco Simón (1998), según la cual los guerreros actúan como una autorepresentación de la identidad comunitaria correspondiente al conjunto de sus habitantes y sus recursos. En este sentido, al igual que lo hacían los epígrafes lusitanos o los bronce de sacrificio con respecto a los rituales que representaban, los guerreros actuarían igualmente como lo que Assman (2011: 39, 43-47, 62 y 72-75) y Santos Cancelas (2015: 175-176) definen como “figura del recuerdo”; es decir, un espacio de la memoria o *un medio para la fijación y transmisión de los rasgos normativos de la identidad del grupo, lo que lo hace, idealmente, ser como es a diferencia de “otros”*.

Desde nuestro punto de vista, y siguiendo estos últimos modelos interpretativos, es posible que los guerreros simbolizen una actualización y adaptación de rituales efectuados en el pasado. Se trataría así de una materialización y plasmación figurativa de los antiguos rituales de fundación y protección de las comunidades manifestadas de diferente forma de las originales, pero dotadas de un idéntico significado apotropaico y tutelar. Los guerreros no representarían a un soldado o a un agente violento, sino la actualización de los antiguos rituales de fundación; tal vez identificados con algún tipo de divinidad que, como manifiestan en

⁵³ Según autores como Quesada (2003), la panoplia con la que se representan los guerreros se corresponde con la realidad contrastada en el registro arqueológico, pero solo en parte, ya que faltan armas como las lanzas y otros elementos como los cascos apenas aparecen figurados en ellos. Estas características hacen que la disposición del guerrero sea la de uno *que no está presto para el combate*, aspecto que reforzaría aún más su papel como agente simbólico.

su apariencia, tendrían como objetivo la protección simbólica de la integridad y prosperidad de sus habitantes.

En cuanto a las cabezas castreñas, buena parte de las teorías interpretativas las sitúan en relación con la documentación en contextos arqueológicos y fuentes literarias relativas a territorios indoeuropeos, especialmente galos, donde las cabezas tenían un significado de trofeo o símbolo de victoria sobre el enemigo abatido. Otras hipótesis también las vinculan con el ámbito funerario, figuras de carácter tutelar o apotropaicas, divinidades o representaciones de las mismas, etc.

Estas piezas aparecen descontextualizadas, aunque muchas han sido halladas dentro o en las proximidades de los castros. Sin embargo, hay que tener en cuenta que, al igual que los guerreros, *es en la zona de acceso donde las cabezas humanas labradas en piedra encuentran su lugar en los castros* (Rodríguez Corral, 2012: 88). Ejemplos significativos de esta realidad la tenemos en Noceda del Bierzo (León), donde la cabeza documentada *estaba situada en el tímpano de una puerta sosteniendo la especie de frontón de la entrada juntamente con otro bloque del mismo material* (Mañanes, 1981: 140), en la de A Graña (Melide), o en San Cibrán de Lás (Ourense), situadas posiblemente encima de la puerta o próximas a ella (González Ruibal, 2004a: 135-136; Alfayé y Rodríguez Corral, 2009: 109; Aguilera Durán, 2014: 289).

Por lo tanto, más allá de las interpretaciones formuladas desde diferentes perspectivas, en nuestra opinión, resulta más interesante atribuirles una función semejante a la otorgada a los guerreros galaico-lusitanos: representar la materialidad de una realidad simbólica como era la de los antiguos rituales de fundación que ejercían las comunidades galaicas, de una forma diferente, posiblemente simbolizada en una divinidad, pero con idénticas connotaciones.

Las diferentes morfologías y tipologías existentes entre un guerrero y una cabeza castreña no tienen por qué identificar procesos simbólicos distintos. Ambos fenómenos se identifican y localizan de manera especial en el área bracarense. En ese sentido, creemos que las diferencias apreciables entre las diferentes monumentalizaciones de las estructuras defensivas en los grandes castros y el resto de asentamientos castreños, es posible que también se vieran reflejadas en la presencia de uno u otro elemento. Los guerreros estarían destinados a los asentamientos mayores y las cabezas a los de menor relevancia. Sin embargo, en casos como Armeá y Monte Mozinho, en donde se documentaron tanto figuras de guerreros como cabezas castreñas, su presencia podría indicar diferentes formas de realizar el mismo culto y, por tanto, una continuidad en la reactivación y reelaboración de los ritos.

En conclusión, al margen de su diversa tipología y periodización, tanto cabezas como guerreros han de ser interpretados como una muestra más de los rituales asociados a la protección de las comunidades que se esconden detrás de las murallas.

Con estas se relacionan y, por ello, mantienen una vinculación con los antiguos rituales de fundación.

Para finalizar nos gustaría señalar ciertos elementos que evidencian una perduración de los rituales de fundación más allá de la existencia del propio castro como recinto habitacional. Como tendremos ocasión de analizar con detalle más adelante, no será infrecuente encontrar castros abandonados, pero que albergan la celebración de cultos y rituales de diversa índole, es decir, que continúan actuando como referentes simbólicos para los habitantes de su territorio. Los ejemplos más evidentes quizás los constituyan el caso ya visto de Cabeço das Fráguas (Sabugal, Guarda) o el de O Facho Donón (Cangas do Morrazo, Pontevedra). Sin embargo, la vigencia de los castros como espacios simbólicos traspasará la época romana y su pugna con el cristianismo es el mejor reflejo de ello.

En este sentido, el ejemplo del castro de Monterrey (Verín), documentado por González Reboledo (1971), puede mostrar como los castros constituyeron tras su abandono un lugar de referencia simbólica que la Iglesia trató de erradicar y suplantarse en una época tan tardía como el siglo XIII. Así, con relación a este castro se conservan documentos elaborados por Alfonso IX en el año 1213, en el que se ordena que no se edifique nada en su interior y que se destruya todo lo edificado. Desconocemos a qué se refiere en concreto el monarca con estas órdenes (¿existía una edificación diferente a la de las viviendas castreñas?), pero, en cualquier caso, evidencia un conflicto resultante de la frecuentación de este lugar por parte de las aldeas más inmediatas. En 1222 Honorio III emite una bula en la que se reafirma lo anterior, al igual que luego harán Alfonso X y Fernando III. En 1266, una bula de Clemente IV parece aclarar mejor lo sucedido, ya que se indica que *ningún presbítero celebre en castro que esté hedificado* (González Reboledo, 1971: 93). A juzgar por estas palabras, en estos documentos diplomáticos se escondería un conflicto entre la población local y la Iglesia, por el cual, seguramente, los vecinos de Monterrey se negarían a aceptar la edificación de una iglesia en el antiguo castro, bien por cuestiones de propiedad o, tal vez, simbólicas. La disputa, en todo caso, se soluciona en el año 1300 cuando Sancho IV, confirmando la orden emanada de Fernando IV, manda construir una iglesia en el antiguo castro. Este hecho verificaría la ausencia de una edificación cristiana previa y la posible existencia de una sacralidad concerniente al propio castro y al recuerdo de los cultos y las creencias que se identificaban con él.

Si avanzamos en el tiempo, el papel de los castros como articulador del pensamiento simbólico de las poblaciones rurales de hasta hace pocas décadas continuaba siendo fundamental. Así, configuraban espacios desde donde se realizaban rituales como las bendiciones de los campos próximos y que se correspondían casi siempre con las demarcaciones de una determinada parroquia, tal como se podía apreciar en los castros de Lapela (Ribadavia) o San Torcuato (Ourense). De igual modo, en otros como castro de Trasmonte (A Estrada), Coto do

Castro (Cotobade), Monte do Castro (Celanova) y castro de Lapela (Ribadavia) era tradición que la procesión de las imágenes de los patrones de la parroquia finalizase en el propio castro (González Reboledo, 1971: 93-94).

Estos ejemplos, cuyas réplicas se extienden por el noroeste peninsular y a los que podemos sumar los numerosos castros en los que se constata la presencia de iglesias en su interior, evidencian una continuidad del castro como espacio simbólico vinculado a la protección y la búsqueda de prosperidad por parte de unos habitantes que, pese a ver en ellos realidades ajenas y propias de la alteridad (Freán, 2015), siguen identificándolos, aun de manera inconsciente, con mecanismos apotropaicos ancestrales.

En nuestra opinión, los rituales y peregrinaciones contemporáneos vinculados a antiguos castros tienen su origen en los momentos inmediatos al abandono de estos y los primeros pasos de las *villae* romanas y otras formas de asentamiento, abiertas al paisaje y situadas en valles o en espacios con mejores condiciones naturales y de explotación de recursos. En esta fase de transición se crearía una necesidad de mantener vivos los antiguos vínculos simbólicos cuyo culto solo podía efectuarse en los lugares en los que actuaban y que les eran propios: los castros. La cuestión es comprender el motivo por el cual es imposible trasladar los antiguos cultos a los nuevos espacios habitacionales. La respuesta tendría que ver con la relevancia y las repercusiones de los ritos fundacionales que marcan el nacimiento del castro desde la construcción de sus murallas y que condicionan su vida simbólica para siempre. Por medio de estos rituales, el castro se convertía en un espacio sagrado *ad hoc*, en el cual convergían determinadas divinidades con mecanismos simbólicos cuyo culto solo podía efectuarse en su interior; al ser en él en donde habitaban y desde donde se podía acceder a ellas para solicitar su ayuda y protección.

En definitiva, los rituales de fundación servían para que los castros actuaran como verdaderos espacios sagrados en los que se identificaban diferentes deidades y elementos simbólicos y en los que se veían reflejadas las características identitarias de sus habitantes. Sin embargo, en la Edad del Hierro se concibieron otros espacios sagrados cuyo análisis llevaremos a cabo a continuación.

1. 4. LOS ESPACIOS SAGRADOS DE LA EDAD DEL HIERRO DEL NOROESTE PENINSULAR

Una sentencia formulada por Gómez Suárez de Figueroa, allá por el año 1609, a la hora de caracterizar la religión inca exponía lo siguiente:

A todas estas cosas [ríos, arroyos, montañas] y otras semejantes llamaron huaca, no por tenerlas por dioses ni adorarlas sino por la particular ventaja que hacían a los comunes... los españoles, no entendiendo más que la primera y

principal significación (que quiere decir ídolo), entienden que tenían por dioses todas aquellas cosas que llaman huaca (In. GARC. Com. In. 2. 4).

Esta declaración entra en relación con un aspecto fundamental que no siempre se distingue a la hora de investigar la religiosidad y la mentalidad de una determinada cultura, especialmente, de aquella que, por estar situada en el pasado y carecer de medios para legar un corpus mitológico y de creencias interpretamos a partir de indicios indirectos de su pensamiento simbólico. Nos referimos a la distinción entre lo divino y lo sagrado, es decir, entre la realidad deificada y simbolizada en un ente superior o dios y aquel espacio geográfico en el que se facilita la comunicación con el mismo por el hecho de habitar o transitar por él. Confundir ambas realidades conduce a errores como el visto en el caso de los españoles que consideraban que los incas adoraban a los ríos, a las montañas y a los arroyos cuando, en realidad, estos no eran sino el espacio a través del cual las personas podían comunicarse y rendir culto a sus dioses.

Para el noroeste peninsular existe una gran dificultad para diferenciar aquellos espacios que fueron definidos como sagrados por los habitantes de la Edad del Hierro. A la hora de analizar estas estructuras, debemos tener en cuenta que su noción de santuario o espacio sagrado a buen seguro diferiría en gran medida de nuestra concepción actual. Así, estos espacios, al igual que los rituales analizados, eran resultado de unas convenciones culturales en las que sociedad, economía, política, religión e ideología giraban en torno a una misma realidad al no existir una desvinculación entre cada una de estas facetas. En la mayoría de las sociedades prehistóricas las actividades rituales se entremezclaban de forma natural con acciones de otra índole, pudiendo quedar enmascarada su apariencia religiosa y, con ella, la sacralidad del lugar en el que se materializaban (Cabrera, 2010: 19). De este modo, una simple evidencia de almacenaje de determinados recursos agropecuarios es posible interpretarla como el resultado de una actividad económica, pero también podía responder a otros contextos simbólicos como el depósito de ofrendas o la realización de sacrificios y banquetes. Así, a la dificultad de definir un espacio como sagrado, tendremos que añadir otra no menos importante asociada con su polifuncionalidad. Esta situación llevó a autores como Balboa (2002 y 2007) a justificar una cierta ausencia de santuarios en nuestro espacio de estudio, no por el hecho de no haber existido, sino por emplear espacios abiertos y albergar una ritualidad en la que primarían fórmulas orales.

Con todo, los estudios que más desarrollo han alcanzado en los últimos años parten de esta asimilación de espacios sagrados como lugares abiertos al paisaje y con escasas o nulas estructuras, pero asimilándolos con la concepción de santuario indoeuropea de *nemeton* ("claro del bosque"); esto es, puntos del paisaje deshabitados y destinados únicamente a actividades simbólicas. Tal posicionamiento

se apoya en la evidencia de ciertos indicios que testimoniarían vestigios de antiguos *nemeta*. Uno de ellos proviene de fuentes textuales como Ptolomeo, quien afirma la existencia de un lugar denominado *Nemetobriga* en la región identificada con la actual Trives (Ourense) (PTOL. 2. 6. 36) y de un *Nemetatos* dentro del *conventus* bracarense (PTOL. 2. 6. 40). Por otro lado, desde el campo de la epigrafía, la probable referencia a *nemeton* vuelve a constatarse para el *Nemetobriga* documentado en Codosedo (Sarreaus, Ourense);⁵⁴ en un ara de Chaves (Vila Real), donde se leería *Nemocelo* (Búa Carballo, 2000: 396), o en una dedicatoria al *Deo Domeno Cosu Nemedeco*⁵⁵ documentada en Burgães (Santo Tirso, Porto).

Sin embargo, este tipo de indicios resultan difíciles de contrastar al no hallarse estructuras o restos vinculados a esos supuestos *nemeta*. Ante esta situación, el grupo de investigación de la denominada *Arqueología del paisaje* ha propuesto una sistematización que permitiría la identificación y comprensión de estas estructuras simbólicas desde una perspectiva diferente y partiendo de unos factores que sus propios representantes (Parcero et al., 1998: 513-515) exponen de la siguiente manera:

1. Constituir un punto central de división de unidades territoriales locales, sean estas parroquias, arciprestazgos o términos municipales, siendo normal que en el mapa de estos límites se adopte una característica morfológica radial con varias parroquias convergiendo sus extremos sobre el mismo punto.
2. Este punto coincide con un accidente geográfico significativo, generalmente montaña o cumbre prominente y de morfología peculiar, lo que permite su individualización en el relieve y desde considerable distancia.
3. No poseer lugares de habitación ni espacios de labradío y aprovechamiento intensivo; ser, en cambio, su dedicación el monte (usos extensivos); la distribución de aldeas adopta generalmente una disposición circular en torno a este espacio.
4. Existir un vacío de yacimientos arqueológicos de naturaleza habitacional.
5. Pueden existir elementos arqueológicos de tipo ritual, tales como grabados rupestres, inscripciones, etc.
6. Ser tierra de nadie o espacio sometido a reclamaciones territoriales por parte de las diferentes unidades locales que en él convergen. Estas disputas pueden ser canalizadas de diferentes modos, incluyendo fórmulas rituales y festivas.
7. En ocasiones estas disputas pueden culminar con la apropiación del espacio por alguna de las unidades locales involucradas. Esto implicará una modificación del patrón radial igualitario de límites parroquiales; sin embargo, se podrá todavía registrar formalmente la existencia del sitio porque en estos

⁵⁴ AE 1991, 1040.

⁵⁵ CIL II, 2375=CIL II, 5552.

- casos los límites se vuelven antinaturales, entendiendo por ello que desbordan e incorporan el accidente natural (divisoria, río, etc.) utilizado originalmente.
8. El carácter especial del sitio se puede reflejar en la toponimia, siendo posible que recoja términos prerromanos significativos.
 9. El folclore puede manifestar el carácter de la zona, o incluso justificarlo a nivel mitológico.
 10. Presencia de un santuario o ermita con una tradición especial de prestigio supralocal, generalmente unida a la celebración de festividades importantes que implican desplazamiento de gente y procesiones o peregrinaciones.

A partir de estos requisitos, estos investigadores proponen una identificación de espacios sagrados aislados de cualquier actividad habitacional siguiendo con la idea de santuario como *nemeton*. Además, estos espacios estarían dotados de una relevancia en el paisaje tan importante que contarían con una tradición cultural previa visible en la asociación con petroglifos y grabados de períodos anteriores; y tendrían vigencia en las delimitaciones y concepciones espaciales actuales, sirviendo así como espacios comunitarios en los que incluso pueden albergarse iglesias cristianas.

A partir de estas pautas el principal rasgo que definiría a estos santuarios sería la concentración de petroglifos dispuestos, generalmente, a través de varios paneles, en donde uno ocuparía una posición central y ostentaría la mayor cantidad de ellos. Salvo en el caso de los podomorfos, se trataría siempre de grabados no figurativos dispuestos de forma jerárquica: alrededor del panel central se situarían otras rocas sancionadas simbólicamente con cazoletas y, ya en las zonas de acceso natural del santuario, otros grabados en forma de cruces inscritas en círculos (García Quintela y López Barja, 2014: 169).

Siguiendo esta metodología se han identificado una serie de supuestos santuarios como A Ferradura (Amoeiro, Ourense) (García Quintela y Santos Estévez, 2004a, 2004b y 2008b), Promontorio de Corne, (Ponteceso, A Coruña) (García Quintela y Santos Estévez, 2008a), Pedra Fita (Lugo) (García Quintela y Santos Estévez, 2008a) o Caneda-As Canles (Campo Lameiro, Pontevedra) (Parceró et al., 1998; González Ruibal, 2006-2007: 550; García Quintela y Santos Estévez, 2008a). En todos estos casos se estaría sancionando la ubicación de un espacio sagrado delimitado ampliamente de forma natural o con petroglifos y dotado de una ruta de acceso definida igualmente por grabados rupestres a través de cruces inscritas en círculos. En el fondo, aquí se remarca esa tradición grecorromana compartida con el mundo indoeuropeo de identificar santuarios prerromanos con espacios de culto tipo *nemeton*.

Así, según esta hipótesis se delimita el recinto cultural y simbólico a partir del *peribolos* o *templum*; es decir, una ruta interna procesional sancionada con hitos del tipo *horoi* o *termini* que, en el caso del noroeste peninsular, estaría protagonizada por

petroglifos del tipo cazoletas y cruces inscritas en círculos que marcarían el tránsito al punto nodal del área consagrada. Por otro lado, si en el mundo grecorromano este punto central estaría presidido por una imagen votiva, en nuestro espacio de estudio lo estaría por un panel principal de grabados rupestres (García Quintela y Santos Estévez, 2008b).

El problema de este modelo interpretativo es que resulta difícil de contrastar a nivel cronológico, ya que los petroglifos pueden corresponderse con un abanico temporal amplísimo. Así, los petroglifos más antiguos del noroeste peninsular se estima que pertenecen al Calcolítico y a la Edad del Bronce, a juzgar por la representación en ellos de armas que han sido identificadas en el registro arqueológico; pero, el hecho de grabar símbolos o elementos figurativos en piedras situadas en ambientes naturales es una acción que continúa realizándose a día de hoy. Para datar en la Edad del Hierro las estructuras que estos autores definen como santuarios sería necesaria su presencia e identificación con un registro arqueológico definido. Además, otro hecho a tener en cuenta es que, entre la disposición y apariencia original de un grabado y la documentada en el momento de su estudio, pudieron haberse producido modificaciones considerables debido a procesos relacionados con fenómenos de erosión y sedimentación geológicos, su reaprovechamiento como materia prima, etc.

Por otra parte, los motivos sobre los que se hace hincapié son igualmente problemáticos ya que algunos, como los podomorfos y las cazoletas, plantean dudas con respecto a su carácter antrópico o natural y también en relación a su contexto y funcionalidad histórica, como bien han señalado Llinares (2009) o Bermejo y Romaní (2014); otros, como las cruces inscritas en círculos, abarcan unas cronologías tan amplias que pueden ser efectuados incluso hasta mediados del siglo XVI, momento en que en el Concilio de Trento se condena la realización de estos símbolos en áreas rurales (Alonso Burgos, 2015: 132-133).

En consecuencia rechazamos una metodología comparativa entre fuentes literarias y registros arqueológicos de tipo anacrónico que interpreta estos espacios como santuarios centrales, fruto de una sociedad jerárquica y aristócrata de tipo guerrero llevada, con frecuencia, hasta las últimas consecuencias del modelo heroico céltico (García Quintela, 1999a, 2002 y 2007; Brañas, 2000, 2004, 2005 y 2007). Nosotros partiremos de realidades simbólicas compuestas por elementos antrópicos evidentes y contextualizados en la Edad del Hierro o, en el caso de estar asociado a epígrafes, en ambientes romanizados, pero vinculados con realidades simbólicas prerromanas de acuerdo con las cautelas y propósitos señalados a lo largo de esta tesis.

En relación con este propósito, otra cuestión relevante a tener en cuenta sería la periodización y distinción de espacios sagrados en función de las diferentes etapas de la Edad del Hierro. González Ruibal (2006-2007: 552) establecía a este respecto

una diferencia importante entre los espacios sagrados que tendrían vigencia a lo largo de la Primera Edad del Hierro y aquellos que se desenvolverían durante la Segunda Edad del Hierro e inicios de la romanización. Así, consideraba que durante los primeros siglos de la Edad del Hierro primarían espacios con estructuras simples asociadas a santuarios tipo *nemeton* como los vistos con anterioridad, en donde la jerarquización de petroglifos marcaría el acceso y la composición del mismo. Esta tipología, a lo largo de la Segunda Edad del Hierro, se dotaría de elementos más visibles como escaleras, agujeros de poste excavados en rocas, pilas sacrificiales, o incluso columnas y bases de edificios, llegando así a una nueva clase de santuario más sofisticada, pero entroncada igualmente en esa idea de santuario rupestre al aire libre.

Este modelo, en nuestra opinión aprovecha el proceso de diversificación que experimenta el castro como modelo de asentamiento y la cultura material de sus habitantes para realizar una hipótesis aplicable al estudio y evolución de los espacios sagrados de sus habitantes. Más allá de los espacios habitacionales, esta evolución resulta difícil de contrastar en el registro arqueológico al no poder documentarse una periodización precisa ni un catálogo representativo de ejemplos que permitan hablar de una realidad homogénea y trasladable a las diferentes fases que componen la Edad del Hierro del noroeste peninsular.

Por estos motivos no somos capaces de definir espacios sagrados asociados a períodos cronológicos concretos, ni siquiera en aquellos donde contamos con elementos como la epigrafía romana, ya que esta podría indicar un uso puntual del recinto. Si a ello añadimos que los espacios sagrados suelen experimentar reutilizaciones a lo largo del tiempo con significados y mecanismos simbólicos diferentes, esta labor clasificatoria se antoja tarea prácticamente imposible. Por tanto, nuestros objetivos pasarán por exponer una serie de espacios que denotan o han sido asociados a un significado simbólico y sagrado evidente. A partir de ellos intentaremos dilucidar ciertos rasgos comunes y realizar una valoración conjunta de los mismos acerca de su funcionalidad y significado dentro de las creencias y mentalidades de las comunidades galaicas.

Dentro de los espacios que desde los inicios de la investigación se han asociado a santuarios utilizados por los habitantes de la Edad del Hierro, las estructuras rupestres, pero dotadas de características diferentes a las anteriormente expuestas, son sin duda las más destacadas. Un ejemplo compuesto por una complejidad y unas estructuras que nada tienen que ver con las presentes en los recintos habitacionales propios del ámbito castreño se constata en el hoy desaparecido santuario del castro de Laias (Ourense) (Chamoso, 1954-1955; Rodríguez Colmenero, 1977: 322-323; López González y Álvarez González, 1994, 1997 y 2001; González Ruibal, 2006-2007: 309-310 y 554). En este asentamiento se documentaron, en su parte más baja, dos series de cinco piletas con forma rectangular

y de poca profundidad con asociaciones de hoyos grabados en la roca, gran cantidad de cazoletas similares a *lacus*, escaleras talladas y una estructura rectangular con una columna central. Lamentablemente, la destrucción del yacimiento impide comprobar la veracidad de la descripción y su significado.

Estructuras similares a la presente en Laias aparecen en el castro de Santomé (Ourense), dotadas de un posible muro de mampostería que delimitaría su espacio del resto del asentamiento (Rubén García, 1947; González Ruibal, 2006-2007: 554). Situación análoga se volvería a reproducir en el Coto de Amoeira (Boiro, A Coruña), en donde se observa una pila ovoide situada en una piedra reubicada y emplazada visiblemente en un espacio diferenciado y sancionado por muros (García Romero, 1922; López Cuevillas y Lorenzo Fernández, 1952). También podemos añadir a esta lista los casos documentados en Ribadavia (Ourense) del castro de Veiga, con presencia de cazoletas en su interior (Rubén García, 1947; González Ruibal, 2006-2007: 554), y del castro de Esposende, en el que López Cuevillas (1956) y Rodríguez Colmenero (1977: 320-321) registraron un conglomerado de peñascos próximos entre sí en donde se combinaban escalinatas excavadas en la piedra, asientos, cazoletas con ranuras y canales. Por último, García Quintela y González García (2016) han identificado, aplicando el controvertido concepto de "arquitectura ambigua", determinadas estructuras pétreas de la croa del castro de Baroña (Porto do Son) que denotarían su posible uso como espacio sagrado.

En un contexto propio de los *nemeta* sancionados por la sucesión de petroglifos con los que abríamos este apartado y, por lo tanto, fuera de los recintos fortificados, documentamos el espacio sagrado ya mencionado de As Canles (Campo Lameiro, Pontevedra) (Parcero et al., 1998). Este recinto se localiza en un paisaje abierto, natural y sin evidencias de espacios habitacionales vinculados al mismo directamente, pero señalado simbólicamente desde el Calcolítico a través de la gran cantidad de petroglifos que integran sus alrededores. Incluimos aquí esta estructura por la presencia de dos inscripciones, con la mención *DIVI* en el primer caso e *IVID* en el segundo, con el único acompañante de unos petroglifos en forma de rueda que se sitúan al pie de la colina que presiden las inscripciones.

Desde nuestro punto de vista, este yacimiento puede inscribirse en un momento de romanización por parte de las comunidades castreñas de esta zona por el empleo de fórmulas latinas, pero no por ello se ha de descartar su vigencia en la Edad del Hierro. Su vinculación con un posible espacio sagrado podría verse incrementada si tenemos en cuenta que la expresión *Divi* no es ni mucho menos frecuente a la hora de caracterizar los dioses del panteón galaicorromano, con excepción del culto imperial en donde la fórmula *Divo Augusto* está generalizada. En este sentido, tal vez la expresión *divus* tenga que ver con un uso diferenciado de esta expresión para sancionar un espacio sagrado y distinguirlo así de la naturaleza de la divinidad a la que estaría consagrado. El hecho de que se presente una fórmula votiva

correctamente (DIVI) y otra del revés (IVID) evidenciaría una falta de asimilación de la escritura por parte del dedicante; pero también definiría, por un lado, el carácter sacro del espacio y, por otro, el importante valor simbólico que tendría la escritura inicialmente para las sociedades ágrafas del noroeste peninsular, aspecto sobre el que volveremos más adelante.

Un caso más evidente de tipología similar a la anterior es la constatada en el santuario del Pilón de Mougás (Oia, Pontevedra) (Baños, 1994: 327-329; Rodríguez Colmenero, 1995a: 210-213; Búa Carballo, 1997b: 312-314), situado próximo al cabo Silleiro, y compuesto por una gran cubeta rectangular de 2,75 m de largo, 1,35 m de ancho y 0,6 m de profundidad. En ella se documentó, además, una inscripción compuesta por dos caras con el siguiente mensaje: SILI EORINI / LACUUS // HOS[...] y que podría interpretarse como *pía para las víctimas de Silio Eorino*. Aquí, por lo tanto, la asociación entre una pileta y la realización de sacrificios en un espacio definido y diferenciado por su sacralidad se haría más evidente con esta inscripción grabada en época romana.

De más dudosa interpretación son los casos de Oímbra (Verín, Ourense) y Pía dos Mouros (Cameixa, Boborás, Ourense). En el primero se hallaron, en el lugar extramuros de Porbaila, un conjunto de rocas excavadas en forma de escaleras, canales y cazoletas en cuyas inmediaciones se erigió una iglesia (Rodríguez Colmenero, 1997a: 321). En el segundo, situado en las proximidades de un castro, se registró una concavidad circular de 2,25 m de diámetro y 0,12 m de profundidad, comunicada por medio de dos canales carentes también de un registro arqueológico claro (Rodríguez Colmenero, 1997a: 327).

Continuando con los espacios sagrados del tipo *nemeton* podemos incluir los casos de Castelo de Mau Vizinho (Chaves, Vila Real) (Santos Júnior e al., 1989), Argeriz-Valpaços (Freitas 1980; Rodríguez Colmenero, 1997a: 323), castro de Novás (Xinzo de Limia, Ourense) (Rodríguez Colmenero, 1977: 324) o Pilas de Santa Mariña de Maside (Chaos de Amoeiro, Ourense) (Seone-Veiga et al., 2013). En el primero, en el Castelo de Mau Vizinho, se hallaron una estructura de esquisto compuesta por escaleras, agujeros de poste, pilas y cazoletas en un espacio natural abrupto, de difícil acceso y alejado de cualquier asentamiento humano. Argeriz-Valpaços es un yacimiento situado a 1,5 km de un castro en el que se documentaron dos escaleras excavadas en la roca dispuestas en paralelo; estas ascendían hasta una plataforma en donde se disponían dos cavidades rectangulares con un ligero reborde en su superficie exterior de 2,5 m por 2 m y 0,25 m de profundidad. El caso de castro de Novás, ya comentado, dispone de una estructura con escaleras excavadas en la roca; estas conducen a un depósito en forma de media luna asociado a dos canales y a diversas cazoletas que se distribuían por debajo de otro nivel en donde se hallaron evidencias de rituales de sacrificio y banquete.

Finalmente, en las Pilas de Santa Mariña de Maside se registraron una treintena de rocas con grabados rupestres o rebajes, entre los que se documentan pilas rectangulares, oquedades de gran profundidad, canales, posibles escaleras y cazoletas. Además se recogieron restos cerámicos asociados a la fase final de la Edad del Hierro e inicios de la romanización que nos permitirían contrastar un posible uso del espacio durante este período histórico de manera más objetiva. En un contexto semejante a las Pilas de Santa Mariña de Maside, contamos con el caso de Paredes (Leiro, A Coruña), con una roca en cuya superficie se excavó una pila de 2 m de largo por 0,6 m de ancho y 0,6 m de profundidad y en cuyas inmediaciones se documentó cerámica de época romana (Rodríguez Colmenero, 1997a: 320).

Más controvertido resulta el ejemplo de Pena Furada o Pedra da Moura (Coirós, A Coruña), identificada por autores como Fernández Malde (1993 y 2013) y García Quintela (2017) como un santuario propio de la Edad del Hierro, a pesar de que otros como Alfayé (2013: 189-208) definen su iconografía como relativa a la Edad Media. El conjunto se compone de una masa pétreo dotada de una pila cuadrangular en su parte superior y del grabado de una figura femenina con los genitales resaltados junto con cazoletas de pequeño tamaño. En 2011 fue objeto de una intervención arqueológica consistente tan solo en una limpieza de su entorno y bajo una dudosa metodología que, lejos de despejar dudas, ha profundizado aún más la discusión al mostrar un predominio de cerámica medieval y la presencia de un muro de supuesta factura romana. Ante estos datos, y a pesar de afirmaciones que indican que *el conjunto rupestre, sus condiciones de visibilidad y visibilización, la operatividad de la "arquitectura ambigua", la disposición de la pila, la semejanza entre la Moura y la escultura de San Cibrán de Lás, su disposición en su eje solar, son indicios que apuntan, a la espera de nuevos trabajos, a una datación en la Edad del Hierro con indicios y reocupación posteriores* (García Quintela, 2017: 94), no podemos afirmar que estemos ante un contexto de la Edad del Hierro.

De mayor repercusión en el ámbito investigador, el santuario de Pena Escrita (Vilar de Perdizes, Montealegre, Vila Real) (Santos 2010a y 2010b) presenta una gran roca monumentalizada a partir de la excavación en su parte central de una gran pila cuadrangular asociada a petroglifos con figuración de herraduras. La roca se acompaña de tres escalones y estaría rodeada por un triple marco que recuerda morfológicamente a un altar votivo dotado de *foculi*. A continuación del último escalón se presentan dos rebajes de forma cuadrangular e idénticas dimensiones a la primera para actuar como soporte de las aras votivas documentadas en las proximidades del monumento.⁵⁶

Pero, sin duda, el santuario rupestre al aire libre más representativo y que permitió asociar estos espacios con posibles usos sagrados es el de Panóias (Vale de Nogueiras, Vila Real) (Alföldy, 1995 y 1997; Santos, 2010a). La descripción más

⁵⁶ RAP, 351; RAP, 613; RAP, 160.

antigua del santuario data del siglo XVIII de manos de Contador de Argote. Este aseguraba que había un mínimo de once rocas adaptadas para el ritual y que, en dos de ellas, se encontraban cinco inscripciones. De todo este conjunto datado entre los siglos II y III, en la actualidad tan solo conservamos cuatro peñascos y cuatro inscripciones contenidas en un único soporte. Este último representa, sin duda, la parte más interesante del yacimiento por la información que contiene. En sus bordes y lados norte y este se documentan oquedades con sus respectivos textos epigráficos, en los que se indica la actividad ritual a realizar en cada uno de ellos, además de aludir a diferentes divinidades y a un espacio arquitectónico identificado como un templo. Otro roquedal relevante por su morfología es el que materializa en su superficie una escalera y canales, en cuya cima aún conserva un campo epigráfico, pero ilegible. Finalmente, entre ambos conjuntos se presenta otra roca tallada y destinada a diferentes rituales en los que, nuevamente, se distingue un campo epigráfico, pero sin posibilidad de lectura.

El carácter votivo y sagrado del espacio estaría determinado por la presencia de esas cinco inscripciones realizadas por Calpurnio Rufino a diversas divinidades. Del contenido de las mismas y del sentido de este espacio sagrado no nos vamos a ocupar en este momento. Como explicaremos en el segundo capítulo, estamos ante un santuario que, aunque pudo tener trascendencia simbólica en la Edad del Hierro, su materialización, conocida a través de la obra de este senador oriundo de Pergue (Panfilia), es la propia de un espacio destinado a albergar unos rituales relacionados con los cultos orientales que se expandirán por Occidente en período imperial.

Como indicábamos con anterioridad, a partir del ejemplo de Panóias todos los espacios rupestres descritos con cazoletas y pilas excavadas en roca y, sobre todo, escaleras asociadas, fueron identificados como santuarios de la Edad del Hierro. En estas interpretaciones, las escaleras remarcarían la solemnidad de las procesiones y las piletas actuarían como receptáculos de la sangre de las víctimas o lugares para realizar cremaciones relacionadas con sacrificios o banquetes.

Sin embargo, pronto comenzaron a surgir discrepancias, en cierto modo, semejantes a las planteadas para los santuarios definidos por el grupo de *Arqueologia del Paisaje*. Así, rebajes y cazoletas análogos eran documentados en otros contextos con funciones cotidianas y artesanales como lagares para el vino o abrevaderos para animales, de los cuales el asentamiento de Monte Mozinho es buen ejemplo (Soeiro, 1984 y 1998a). Además, hay que recordar que existen procesos naturales vinculados a la erosión y a la geología que dan lugar a manifestaciones similares.

En el año 2011, en un contexto próximo a la Cibdá de Armeá excavada por Conde-Valvís (1950-1951), concretamente en O Monte de O Senhorinho, se investigó una estructura con orientación E-O cuyo mejor paralelismo se encontraba en el caso ya comentado de Argeriz-Valpaços. En ella se identificaban dos zonas comunicadas por un par de escaleras excavadas en la roca. La parte inferior aparecía delimitada

con muros, mientras que en la superior se hallaban las dos piletas centrales también talladas en la roca. Además, el conjunto estaba dotado de canales, un banco y varias pías y cazoletas de menor tamaño que la principal.

Este espacio, que sigue siendo identificado como santuario en trabajos recientes (Seoane-Veiga et al., 2013), fue fruto de una serie de excavaciones protagonizadas por Fernández y Pérez (2013). Así se determinó que estamos, en realidad, ante un yacimiento habitacional de tipo unitario en el que las diferentes partes del espacio se relacionan entre sí con fines productivos. De este modo, existiría un edificio principal compuesto por once estancias que ocuparían una superficie aproximada de 450 m² y un segundo de carácter secundario, compuesto por dos habitáculos de 60 m². Además, el conjunto contaría con una serie de construcciones secundarias que se pueden identificar con un horno metalúrgico y un posible lagar o abrevadero. Las escaleras, por su parte, serían, simplemente, el sistema de comunicación interno que uniría la parte inferior del recinto con la superior.

Los escasos materiales recuperados evidencian una cronología y un contexto romano propio del siglo I y, entre ellos, el hallazgo de restos de *tegulae* hizo pensar que el yacimiento poco tenía que ver con los santuarios rupestres abiertos al paisaje. Por otra parte, la función de canales y piletas también parece quedar clara, al menos en este caso de Armeá, ya que el descubrimiento de escorias en los mismos y en los hoyos permitió su identificación con hornos metalúrgicos.

En definitiva, las excavaciones realizadas en el supuesto santuario de O Monte de O Señoríño de Armeá demostraron que esta estructura no se correspondía con ningún espacio sagrado. Por el contrario, se trataría de un asentamiento galaicorromano de carácter rural y periurbano situado en las inmediaciones del castro de Armeá y, posiblemente, en relación a la *pars rustica* y urbana de una *villae* situada al otro lado del castro de mayor vigencia cronológica (Fariña, 2002; González Soutelo, 2007). Este asentamiento tendría una temprana y limitada cronología al situarse sobre el cambio de era y finales del siglo I. El conjunto se compondría de un edificio unitario cuadrangular, con otras construcciones anexas, de carácter romano (habitáculos en ángulo recto, cubierta tegular, materiales importados de procedencia romana) y una funcionalidad doméstica y habitacional con restos pertenecientes a cerámica común, hogueras, hornos metalúrgicos y posibles lagares agrícolas o abrevaderos de ganado.

No creemos que el debate sobre la sacralidad de O Monte O Señoríño deba cerrarse después de esta investigación o que su ejemplo deba extrapolarse a todos los casos comentados con anterioridad. No obstante, ha de considerarse como una muestra perfecta de los riesgos que se asumen al interpretar este tipo de estructuras y la cautela más que necesaria que debe acompañar a sus investigadores.

Otro espacio sagrado de larga tradición en el ámbito investigador de la Edad del Hierro del noroeste peninsular recientemente reinterpretado es el de A Fonte do Ídolo de Braga. Se sitúa fuera del perímetro urbano de la ciudad, en su parte oriental

y ligeramente al sur de la necrópolis que discurría al lado de la vía XVII del Itinerario Antonino que comunicaba Braga con Astorga y que, con el paso del tiempo, irá envolviendo sus alrededores. Se trata de un espacio sin asentamientos previos a la llegada de los romanos, pero muy frecuentado por las poblaciones próximas (Tranoy, 1981: 194; Martins, 1990; Morais, 2005), como así lo atestiguan la presencia de este santuario prerromano o la sauna castreña localizada en la parte nordeste de la ciudad (Lemos et al., 2003).

Desconocemos la apariencia física del espacio sagrado en la Edad del Hierro, pero hemos de suponer que consistía en una pequeña peña de la que brotaría una fuente o en cuyos alrededores discurriría un riachuelo dotado de significado simbólico para los habitantes de los castros circundantes. Con la conquista augustea, se decide erigir *Bracara Augusta* en un espacio próximo coincidiendo con la iniciativa de Celicus Fronto, inmigrante originario de la ciudad celtíbera o lusitana de Arcobriga, de monumentalizar este santuario a partir de una fachada en la que se combinarían esculturas, elementos arquitectónicos e inscripciones que alterarán en gran medida la apariencia original de un santuario dedicado a las divinidades prerromanas *Nabia* y *Tongus Nabiagus*.

A pesar de ser descubierto entre los siglos XVII y XVIII, no será hasta los estudios de Vasconcelos (1897-1913) cuando se haga un primer trabajo descriptivo del conjunto que marcará las posteriores interpretaciones centradas en el análisis de los elementos epigráficos y escultóricos y en investigar el significado de las divinidades mencionadas (Alarcão, 1974; Encarnação, 1975; Tranoy, 1980 y 1981; Pereira, 1985, Rodríguez Colmenero, 1993 y 2012; Lemos, 2002 y 2010; Olivares, 2002; Elena et al., 2008; Alonso Burgos, 2015: 388).

Entre los epígrafes destacan dos que marcan la autoría del conjunto: [CE]LICUS FRONTO / ARCOBRIGENSIS / AMBIMOGIDUS / FECIT y CELICUS / FECIT.⁵⁷ El primero se desarrolla en el extremo superior izquierdo de la parte occidental de la fuente y el segundo en el interior del edículo situado en la parte oriental. A estos dos habría que añadir un tercero del que tan solo resultan legibles las cuatro primeras grafías (FRON[TO...]) y que se sitúa sobre el busto esculpido en ese mismo templete. En la parte exterior de esta última estructura se encuentra la inscripción que hace alusión a las divinidades veneradas: *TONGOE / NABIAGOI* y otra de difícil lectura, por el uso de la cursiva y la curva sinuosa en contraste con el carácter lineal del resto de inscripciones realizadas en capitales cuadradas: *OMASTORE[...]*. Junto a ellos debemos añadir otros dos epígrafes relacionados con el santuario, uno por haber sido encontrado en su espacio en los trabajos de

⁵⁷ CIL II, 2419=RAP, 174.

musealización realizados en 1937⁵⁸ y otro por vincularse por su onomástica con Celicus Fronto.⁵⁹

En cuanto a los elementos iconográficos, contamos con una figura togada en la parte occidental y un edículo en la oriental. La primera consiste en un relieve que mide 1,10 m de altura y 0,42 m de anchura máxima. Se representa con toga y se asienta en una base semicircular. El desgaste de la pieza impide definir cuestiones tan esenciales como el género o identificar la naturaleza del objeto de forma helicoidal que porta entre sus manos (Elena et al., 2008: 19-20). El edículo, en cambio, muestra más detalles. En su interior destaca un busto ligeramente descentrado en el que apenas se diferencian las características del rostro, pero que podemos definir como el propio de un varón joven. En el tímpano, por su parte, tendríamos la figura de un ave de pequeñas dimensiones con la cabeza vuelta ligeramente hacia atrás, acompañada de un objeto con forma cuadrangular y otro con morfología alargada y algo cónica (Elena et al., 2008: 20).

A partir de estos elementos, diversos autores fueron adelantando interpretaciones sobre el posible significado del santuario. Así, Pereira (1985: 531-535) argumentaba que el busto del edículo se correspondía con el propio Celicus Fronto y que la inscripción de las divinidades debía leerse como *Nabia por la cual se jura*. De esta forma, el espacio sagrado actuaría como símbolo de un pacto realizado entre romanos e indígenas en relación a la fundación de la ciudad, idea que se mantendrá vigente en autores como Lemos (2010: 117).

Unos años antes, Alarcão (1974) identificaba a Celicus Fronto con la persona encargada de realizar un santuario en el que se rendiría culto a Nabia, identificada con la paloma representada en el edículo y a Tongo Nabiagus, simbolizado por el objeto que el autor asocia con un mazo. Por su parte, Tranoy (1981: 283-285) incidía en esta idea, argumentado que la paloma se definía como un símbolo de fecundidad, fertilidad, vida e inmortalidad, mientras que el mazo sería un símbolo funerario, tal como evidencia en las Galias la asociación de este objeto con el dios *Sucellus*. De este modo, para Tranoy, A Fonte do Ídolo sería un santuario de carácter funerario, interpretación reforzada por la presencia próxima de una necrópolis y por el hecho de que la morfología del edículo recordaba a la de las estelas funerarias.

Manteniendo esta línea interpretativa, aunque distanciándose de la finalidad funeraria del conjunto, Olivares (2002: 222-227) identifica a Nabia con la entidad céltica *Nantosuelta* y a Tongo con *Sucellus*, a partir de dos altares localizados en Sarrebourg y Mertz y los paralelismos iconográficos existentes entre estos y los presentes en Braga. Ello llevaría a definir a Tongo con las características ctónicas de

⁵⁸ NABIAE / RUFINA / V(otum) S(olvit) L(ibens) M(erito) (RAP, 173).

⁵⁹ T CAELICUS [...] IPES / FRONTO ET M ET LUCIUS / TITI F PRONEPOTES CAELICI / FRONTONIS RENOVARUNT (CIL II, 2420).

un *Reve* ausente en el entorno de *Bracara Augusta* y a *Nabia* como una divinidad polifuncional de carácter soberano y celeste.

Por último, podríamos señalar la propuesta de Lemos (2002) en lo referente al carácter privado o público del santuario. Según este autor, A Fonte do Ídolo sería un santuario privado localizado en los jardines de una *domus*. Esta idea encajaría con la propuesta de Rodríguez Colmenero (2002: 28) de que, en un primer momento, la fuente representaría un santuario privado dedicado al dios *Tongonabiagoi*, escrito en dativo céltico, y que, en un momento indeterminado, pasaría a ser de carácter público, incorporando el culto a *Nabia* por la relevancia simbólica de esta divinidad en la zona brácara.

Sin embargo, todas estas interpretaciones parten de una información sesgada que tan solo se empieza a definir a raíz de los trabajos realizados entre los años 2002 y 2004 con motivo de las excavaciones de los terrenos anexos a la fuente que completaban así unas obras de musealización de casi un siglo (Elena et al., 2008: 3-14). En ellos, se pudieron documentar diversas estructuras orientadas a la canalización y almacenamiento del agua de la fuente (Elena et al., 2008: 15-18) y diferentes marcas arquitectónicas (Elena et al., 2008: 26-27). Se evidencia así un conjunto complejo, compuesto por varias fases y que relacionaría el agua de la fuente con un espacio exterior que Elena, Mar y Martins (2008: 45 y 52-53) identifican con un posible *balnearium* que estaría situado en las ruinas de la zona de Granjinhos (excavada entre 1993 y 1994).

Esta intervención permitió datar la monumentalización del santuario prerromano en una cronología próxima a la de la fundación de Braga. En este instante se llevaría a cabo la realización de las esculturas, las inscripciones y el edículo del dedicante Celicus Fronto. El otro hito del santuario tendría lugar en época flavia y sería protagonizado por los descendientes de este último. Las modificaciones desarrolladas se centrarían en la construcción de un estanque situado en frente a la fachada principal con unas dimensiones de seis metros de largo por cuatro metros de ancho y provisto de un sistema de drenaje compuesto por canalizaciones; estas conducirían el excedente de agua a otro espacio indeterminado, pero identificado, tal como vimos, con un posible recinto termal. A ello debemos añadir la inclusión en la fachada principal de la inscripción *CIL* II, 2420, que posteriormente sería desmantelada y reaprovechada en otras estructuras; al igual que el muro de sillería y el pórtico que envolvería el edículo de la figura togada (Elena et al., 2008: 48-52), y un eventual acceso al interior del estanque (Elena et al., 2008: 58). Estos indicios subrayan, por lo tanto, la existencia de un contexto arquitectónico actualmente perdido, que incidiría en una monumentalización y romanización temprana de un antiguo santuario de la Edad del Hierro.

La morfología de A Fonte do Ídolo es, indudablemente, romana, al igual que romano es su contexto de realización protagonizado por un Celicus Fronto. Este

inmigrante, al igual que la mayor parte de los habitantes de la nueva *Bracara Augusta*, formaría parte de una élite local a cuyo servicio se situarían otras personas que serían las encargadas de la construcción material del espacio sagrado (Martins y Delgado, 1996; Martins, 2004). En este sentido, la función integradora y cohesionadora de un santuario que daba continuidad a unas creencias locales de larga tradición, pero que se revestía de elementos arquitectónicos, escritura y escultura romanos, insiste en esa coyuntura de negociación simbólica entre una religiosidad foránea y otra que continuaba vigente en la población y que se redefinía y se adaptaba al nuevo orden sociocultural.

De igual forma, los rituales que apreciamos en A Fonte do Ídolo son los propios del *votum*, tal como evidencia el voto de Rufina.⁶⁰ No obstante, tampoco sería descartable la práctica de otros gestos presentes en diversos espacios como el lanzamiento de monedas, fragmentos o piezas cerámicas a sus aguas o, incluso, el aprovechamiento de las cualidades sagradas de las mismas que responderían, igualmente, a una religiosidad de tradición romana o romanizada. En este sentido, la descripción que Plinio *el Joven* realiza de la fuente de Clitumno nos parece representativa de la realidad que pudo haberse vivido aquí:

¿Has visto alguna vez la fuente del Clitumno? [...] Se levanta en una pequeña colina, cubierta con un umbroso bosque de viejos cipreses. Al pie de ésta brota una fuente que se expande en diferentes brazos de diferente tamaño y una vez superado el remolino que forma, se abre en un amplio estanque, tan transparente y cristalino que podrías contar las monedas que han sido arrojadas y los cantos que brillan en el fondo [...] Cerca se encuentra un templo antiguo y venerado. Hay una imagen del propio dios Clitumno de pie, vestido y adornado con una toga pretexta. Las tablillas prueban la presencia del dios y sus poderes proféticos. Alrededor se encuentran numerosas capillas, tantas como dioses. Cada una tiene su propio culto, su nombre, algunas también sus propias fuentes [...]. Los habitantes de Hispela a los que el divino Augusto les concedió este lugar como presente ofrecen baños a expensas de la ciudad, ofrecen también hospitalidad. Y no faltan villas que, buscando los encantos de la ribera del río, se asientan en sus márgenes. En resumen, no habrá nada que no cause placer, pues incluso podrás estudiar: leerás muchas inscripciones escritas en honor de aquel dios, de aquella fuente, por muchas personas, en todas las columnas, en todas las paredes. Muchas te causarán admiración, algunas te harán reír, aunque, dadas tus buenas cualidades, sé que no te burlarás de ninguna. Adiós (PLIN. Ep. 8. 8).

⁶⁰ RAP, 173.

A Fonte do Ídolo representa, de este modo, un espacio sagrado de tradición romana, pero que incluimos en este apartado por representar una continuidad evidente de creencias propias de la Edad del Hierro. En el capítulo II abordaremos otros espacios de tradición indígena también redefinidos en época romana, pero que presentan una alteración importante de su significado simbólico originario. Así, por ejemplo, en Tongobriga (Freixo, Marco de Canaveses, Porto) tendremos la presencia de una sauna prerromana transformada a finales del siglo I en unas termas romanas (Dias, 1997: 34); en ellas es posible intuir un espacio sagrado presidido, ya no por Nabia, sino por *Fortuna Balneari*⁶¹ en una cronología del siglo IV, aunque en relación con una remodelación de las termas emprendida en el siglo II (Dias, 1997: 41 y 62-67).

Entonces, ¿qué nos queda del santuario de la Edad del Hierro? La constatación de un manantial y una superficie rocosa que actuaba como espacio sagrado en el que venerar a la diosa *Nabia*. Como argumentaremos más adelante, *Nabia*, desde nuestro punto de vista, representa una divinidad de carácter psicopompo relacionada, por lo tanto, con el tránsito al *Otro Mundo* y la concepción acuática de la muerte vigente en la Edad del Hierro. De este modo, podemos estar ante uno de esos hitos pétreos que sancionaban el espacio ideal para el depósito de los restos funerarios incinerados de los muertos que integraban los diferentes castros del entorno y que, justificaría, por lo tanto, la presencia de Nabia. A este respecto debemos tener en cuenta la representación de un ave en el edículo de Celicus y su trascendencia en el imaginario de la muerte de la Edad del Hierro. Además, la morfología del edículo, similar al de una estela funeraria, tal vez remita a una pretensión de Celicus por realizar un santuario en el que conmemorar su recuerdo, al tiempo que rendía culto a una divinidad ctónica como Nabia. Así, se conjugarían dos formas diferentes de concebir la muerte: la romana y la galaica, en un contexto en el que, como vimos, se estaba sancionando, precisamente, esa interacción inicial entre ambas comunidades.

Más problemática se presenta la justificación del culto a Tongo, resultado tal vez del carácter foráneo de Celicus Fronto. En efecto, este individuo, tal como se constata en la epigrafía, provendría de Arcobriga, un espacio indeterminado que las fuentes sitúan, bien en la Celtiberia o bien en la Lusitania. En este sentido, podríamos estar ante una *interpretatio* de la *Nabia* local por este personaje que la asimilaría a otra creación que conocía y que aquí denominaría como la "*Nabia de Tongo*" (Tongoe Nabiagoi), en alusión a un topónimo con diversos desarrollos en nuestro espacio de estudio como el propio *Tongobriga*.

A este respecto, resulta interesante también la presencia en este punto de una sauna castreña que evoluciona a unas termas romanas en las que se acaba venerando a la diosa Fortuna bajo el apelativo *balneari*. En A Fonte do Ídolo, en cambio, el culto a *Nabia* se mantiene, tal como se aprecia en el voto de Rufina, pero

⁶¹ AE 1997, 854=HEp 7, 1997, 1194.

la iconografía que representaría a la diosa, recuerda, en cierta medida, a la caracterización de la diosa Fortuna. ¿Estamos ante un indicio de una práctica sincrética que relacionaría la Nabia prerromana con la diosa Fortuna en la religiosidad romana? ¿Es posible que exista relación entre la diosa venerada en *Tongobriga* y el teónimo *Tongoe Nabiagoi* de Braga?

Como se verá en nuestro análisis de la diosa Fortuna, su presencia en ámbitos termales no es del todo excepcional. Esta se relaciona casi siempre con el deseo de propiciar un destino favorable a los responsables de su construcción, no solo en relación a los beneficios otorgados por sus aguas, sino también desde una perspectiva económica, ya que su presencia se vincula con termas privadas como puede ser la que estamos comentando de *Tongobriga*. En el caso de *A Fonte do Ídolo*, la figuración de Fortuna, si se corresponde realmente con esta diosa, quizás remita a un intento por parte de los descendientes de *Celicus Fronto* de ganarse la complicidad de la divinidad en sus negocios relacionados con la explotación del agua del santuario.

En todo caso, estas cuestiones, no resueltas, abren nuevas vías de investigación para continuar iluminando el conjunto de creencias vigentes en la Edad del Hierro del noroeste peninsular y el significado último de este enigmático santuario de *A Fonte do Ídolo*. Ahora bien, en cuanto al estudio de los espacios sagrados, *A Fonte do Ídolo* remite a un santuario romanizado vinculado a creencias prerromanas en las que imperarían, de alguna manera, mecanismos simbólicos propios de la Edad del Hierro.

Descartando, por el momento, el carácter sagrado de *O Monte de O Señorinho*, y teniendo en cuenta que, de los supuestos santuarios comentados, los únicos asociados a un contexto arqueológico son romanos, creemos que estas estructuras extramuros deberían interpretarse como manifestaciones religiosas que se materializan y generalizan en época romana. Con ello, como acabamos de ver con *A Fonte do Ídolo*, no negamos su relevancia simbólica en la Edad del Hierro. De hecho, creemos que pudieron haber constituido enclaves dotados de una gran carga espiritual utilizada para presidir determinadas acciones de agregación social entre diferentes comunidades como, tal vez, sucedió en otros casos analizados como los de *Valdamio* o *Frijão*. Ahora bien, como estos, su uso y frecuencia serían demasiado esporádicos como para concebirlos como protagonistas de la vida espiritual de las comunidades galaicas. Por este motivo consideramos que su principal espacio sagrado de referencia se correspondería con el propio castro, entendido no como un santuario propiamente dicho, sino como un núcleo aglutinador de todas las necesidades e inquietudes simbólicas que afectaban a sus habitantes.

La existencia de estructuras similares a los santuarios rupestres al aire libre en el interior de asentamientos como *Laias*, castro de *Santomé*, Coto de *Amoeira*, castro de *Esposende* o castro de *Veiga* nos anima a considerar una presencia inicial de este tipo de espacios sagrados en estos contextos habitacionales. Posteriormente, con la

fractura de las fronteras que trae consigo la conquista romana, se trasladarían a otros lugares cargados de una connotación simbólica relevante para sus habitantes. De ahí que sea en la transición del siglo I a. C. al II el momento en que, al igual que los diferentes motivos de la plástica castreña ya señalados, se expandan y se diversifiquen estas estructuras por el territorio como una medida más orientada a materializar una tradición que estaba siendo actualizada y redefinida en un contexto de interacción cultural.

Si continuamos buscando estructuras en el interior de los asentamientos castreños dotadas de sacralidad por albergar diferentes actividades rituales, nos encontramos con resultados interesantes. Así, en el castro de Elviña (A Coruña) (Chamoso, 1962; Monteagudo, 1990; Bello y González Afuera, 2008), en niveles de la Segunda Edad del Hierro e inicios de la romanización, hallamos un espacio sagrado conocido como "templo fálico". Se trata de un espacio de gran tamaño delimitado por la parte occidental por un muro y con abertura a la zona oriental, donde la caída natural del terreno hace innecesario su cierre. Está situado en la margen derecha del asentamiento, y lo que permitió definirlo como santuario fue la presencia de un banco corrido de piedra que denotaría un posible uso comunitario, los restos de una escultura fálica que sintonizaría con creencias más propias de la religión romana, pero, sobre todo, la inscripción votiva datada en el siglo I: TIVIGUNEISENIANI EX V S A S V A.⁶² En este caso, la sacralidad que anunciábamos para este tipo de estructuras de gran tamaño, destinadas a usos comunitarios por su morfología y tipología divergente con respecto al resto de las presentes en los asentamientos, adquiere materialidad por medio de una inscripción. Aquí se demuestra que, efectivamente, tenían lugar ciertos rituales con los que se buscaba una comunicación con elementos simbólicos. Es decir, estamos ante un espacio sagrado en el que se practicarían ritos de diversa tipología y finalidad.

Más recientemente, en la Citânia de Carmona (Carvoeiro, Viana do Castelo), se contextualizó la existencia de un espacio sagrado en el interior de su asentamiento a través de la presencia de una estructura rectangular ubicada, de nuevo, en la parte más elevada y notable. En ella se localizaron un conjunto de siete u ocho ámulas, tres de ellas con inscripciones fracturadas,⁶³ aunque en una se conserva el teónimo *Nabie* (Maciel, 2003: 117-118). Estaríamos, por lo tanto, ante un castro próximo al río Neiva, nombre relacionado posiblemente con la importancia simbólica de Nabia en la zona. La combinación de tales elementos anima a considerar que esta diosa sería objeto de culto entre los habitantes del castro y que, en época romana, consagrarían en el plano epigráfico dicha devoción en la parte más destacada; aquella que concentraría desde sus orígenes las principales actividades públicas y religiosas del asentamiento.

⁶² *ILER*, 933.

⁶³ 1. NAB/[I]E D(ecimus) V[...] / B[...] P(osuit) (Redentor, 2011: 23). 2. DEAE N(abiae) (Redentor, 2011: 24). 3. [...] / [EX] VO(to) (Redentor, 2011: 25)

Si nos adentramos en el contexto de los grandes castros encontramos los mejores ejemplos de la continuidad y evolución de este tipo de estructuras de gran tamaño, denominadas “acrópolis” por parte de ciertos investigadores, y cuya funcionalidad simbólica parece estar muy presente. Así, por ejemplo, San Cibrán de Las (San Amaro-Punxín, Ourense) (Rodríguez Cao et al., 1993; López González et al., 2004; López Marcos et al., 2004; Bernardo y García Quintela, 2008; Álvarez González et al., 2017) presenta en su recinto superior un espacio con una datación del siglo II a. C., compuesto por construcciones arquitectónicas aisladas que no se corresponden con la tipología de viviendas castreñas del resto del asentamiento; razón por la cual su función tendría que ver con el almacenaje de algún elemento votivo cuya naturaleza no podemos determinar. Lo más sobresaliente de este espacio, y lo que nos permite asociarlo con un ámbito sagrado, es la presencia de aras votivas y epígrafes en su cota más elevada, dedicadas a diversas divinidades, algunas de carácter supralocal como Nabia, Reve o Júpiter.

Una realidad parecida es la documentada en Santa Luzia (Viana do Castelo) (Viana y Sousa Oliveira, 1954). Aquí, de nuevo, se constata la existencia de una estructura perimetral de morfología elíptica, ubicada en la parte más destacada del asentamiento, y con una única construcción en su interior (estructura número 7) de 5,3 metros de diámetro que no puede ser atribuible a funciones domésticas. Aparte de esta estructura de función incierta, pero posiblemente relacionada con fines de almacenaje como en el caso de las documentadas en San Cibrán de Las, en el interior del recinto no se documentó elemento votivo alguno, tan solo una gran cantidad de rocas dispersas. Con todo, la realización de actividades rituales en su interior no puede ser descartada.

Por último, Monte Mozinho (Penafiel, Porto) (Soeiro, 1998a), en cuyas inmediaciones se registra el espacio sagrado de Marecos previamente comentado, presenta otra estructura elíptica en la parte más prominente del asentamiento y orientada a una vía principal que se adapta y dispone su recorrido en función de la misma. Al igual que en los casos anteriores, estamos ante un espacio delimitado y diferenciado con respecto al conjunto del asentamiento, que ocupa un espacio mucho mayor que cualquier otro presente en el mismo (500 m²). Se trata del principal punto de referencia del castro y en su interior no se documenta estructura ni actividad doméstica alguna. El único elemento apreciable tiene que ver con la reducción de espesor de su muro perimetral en la parte norte que da lugar a una especie de bancada que bien podría actuar como un segundo acceso al recinto o como un banco propiamente dicho. Al igual que Santa Luzia, ningún vestigio remite a la sacralidad del espacio, pero esta no debe ser tampoco descartada.

Todos estos espacios se localizan en los puntos más destacados de los asentamientos, carecen de evidencias vinculadas a actividades domésticas o artesanales, las estructuras internas son casi inexistentes y es posible encontrar en

ellos o asociados a los mismos elementos votivos como aras romanas. Dichos elementos dotan de sacralidad a estos ámbitos y los diferencian del resto del asentamiento al delimitar su terreno con un muro que recuerda a las murallas del castro. En este sentido, como bien señaló en su día González Ruibal:

Resulta sumamente interesante el hecho de que formalmente parezcan ser la representación de un castro y que se sitúen en el corazón mismo del poblado, allí donde se cruzan las vías principales que estructurarán todo el espacio del oppidum (2006-2007: 557-558).

De este modo, es posible que mediante la representación simbólica de un castro dentro de otro se materialice un espacio sagrado que antes carecía de expresión por identificarse con la comunidad y el asentamiento fortificado en general. En un contexto en el que, como vimos, se monumentalizan elementos del pensamiento simbólico de las comunidades castreñas a través de las estructuras defensivas, los guerreros y las cabezas castreñas, etc., y de la propagación de objetos relacionados con rituales como bronce votivos, calderos, plástica castreña, etc., también creemos probable que este proceso de visualización de lo simbólico afecte a los propios espacios sagrados.

Los espacios que antes tenían su representación en ámbitos abiertos en el interior de sus murallas o en cabañas grandes, pero menores que estas que estamos comentando, adquieren a finales de la segunda Edad del Hierro una entidad diferenciada como lugar de referencia y convergencia de los diferentes actos simbólicos que integraban los cultos y rituales de su comunidad. Detrás de esta materialización de un centro simbólico articulador y aglutinador de las creencias religiosas de una determinada comunidad, en el caso de algunos grandes castros, es posible que responda a la integración de personas pertenecientes a diferentes entidades y portadoras, por lo tanto, de divinidades heterogéneas. Estas construcciones, al igual que las estructuras elípticas comentadas, centralizarían, junto a otros elementos socioeconómicos y de carácter público, la vida religiosa de la comunidad.

En este sentido, la presencia asociada a este tipo de estructuras de divinidades aglutinadores y relacionadas con el culto imperial como Júpiter, tal como se ve en San Cibrán de Las y en Monte Mozinho (en un ara descontextualizada)⁶⁴ y en otros grandes castros, no resultaría extraña; y tampoco la presencia de divinidades indígenas de tipo supralocal (Nabia) o diversas de ámbito local, como resultado de la presencia de diferentes comunidades que trasladarían a estos espacios centrales los cultos y los rituales que conformarían su esencia simbólica.

⁶⁴ RAP, 318.

Por otra parte, los asentamientos abandonados, pero que manifiestan actividades votivas con posterioridad, resultan aquí relevantes. Son muchos los ejemplos, como el castro de Monte Liboreiro (Cangas do Morrazo, Pontevedra) (Baños, 1994: 91-94) o Penarubia (Guntín) (Arias Vilas, 1979), aunque el más significativo es O Facho Donón (Cangas do Morrazo, Pontevedra). Situado en un promontorio con más de 150 metros de altura y orientado hacia la Ría de Vigo, las Islas Cíes y Ons, este espacio cuenta con ocupaciones desde el siglo X hasta el siglo VI a. C., momento en que surge el castro de O Facho con una vigencia como lugar de asentamiento hasta el siglo I (Suárez Otero et al., 2005: 45). A partir de entonces y hasta la segunda mitad del siglo III, no parece documentar actividad alguna en su interior. Sin embargo, desde esa centuria y a lo largo de todo el siglo IV y, quizás también del V, asistiremos dentro de las murallas del antiguo castro abandonado a la constitución de un espacio sagrado. Este tendría dos etapas diferenciadas y marcadas por una posible destrucción y reestructuración del mismo, pero en donde se mantendrían los mismos cultos y sus mismas características (Suárez Otero et al., 2005: 55-56). La descripción de este espacio en palabras de sus excavadores sería la siguiente:

El complejo cultural se situaba en la parte alta del monte, próximo a la cima y, quizás incluyendo a ésta. Aprovechaba un terreno bien definido por sus características topográficas y donde el declive resultaba poco acentuado o era fácilmente matizable por la intervención humana. Se trata de una pequeña terraza de disposición e inclinación norte-sur que bordea la cima por el lado este, delimitada por la diferencia de cota y el roquedo granítico. Su forma es trapezoidal-irregular, enlazando en su lado norte con el ámbito habitacional del yacimiento, mientras que el opuesto se asienta sobre un brusco cambio de pendiente que da lugar a la ladera sur, de inclinación muy acentuada y sin aparente presencia de ocupación humana. A esta delimitación natural hemos de añadir la existencia en el lado norte de muros de separación entre el espacio cultural y el habitacional. En este punto el santuario se interna en otra plataforma diferenciada que, con disposición oeste-este y superficie plana, corresponde a la primera terraza de la ocupación castreña de O Facho, al pie también aunque con una cota ligeramente superior de la cima del monte (Fariña y Suárez Otero, 2002: 29).

Por lo tanto estamos, al igual que en los grandes castros, ante un espacio sagrado que emplea el terreno más destacado del antiguo asentamiento y que se limita para diferenciarlo del ámbito profano situado más allá de sus muros. A pesar de que se hallaron restos de aras votivas fuera de estos límites, los únicos monumentos contextualizados, al igual que los basamentos que muestran su posición original,

fueron localizados dentro de este espacio definido, reafirmando su sacralidad. La única estructura documentada sería una construcción de planta oval, que estaría cubierta por una techumbre de paja y cerrada por muros recubiertos de barro, que remitiría a un edificio realizado con materiales perecederos que presidiría el lugar.

Otro elemento señalado, situado ya fuera del santuario, es la constatación, a lo largo de la campaña del año 2004, de aras próximas a la estructura denominada número II, trabajadas, pero sin inscripción ni decoración (Koch, 2005: 825-826). Este hecho tal vez ilustre una realidad que no siempre se tiene en cuenta a la hora de caracterizar el culto o la consagración de aras a divinidades como es la fabricación de sus soportes. Así, es posible que el hallazgo de estas aras inacabadas o anepigráficas nos muestre la existencia próxima al santuario de un taller. Entre los ritos que se podrían asociar a este espacio sagrado, el más destacado es el de la consagración y dedicación de aras (el *votum* romano) con más de 57 altares documentados *in situ*, que suman más de un centenar, constituyendo un caso único en todo el noroeste peninsular.

Los votos estaban dedicados en honor, fundamentalmente, de *Deo Laris Berobreo* y la mayoría de ellos fueron realizados a lo largo del siglo III. Estas aras presentan como rasgo diferencial, frente a la tradición romana, el hecho de carecer de dedicante y que las fórmulas se expresen a veces en primera persona del singular y otras con la variante *posuit pro salute* (Fariña y Suárez Otero, 2002: 35; Marco Simón, 2013: 152). Este aspecto, que realzaría más aun el carácter prerromano del culto, hay que ponerlo en relación con errores a la hora de plasmar la escritura en las inscripciones, propios de culturas mayoritariamente ágrafas que reproducen un texto que muchas veces no entienden y al que, seguramente, otorgan un papel más simbólico que como mensaje propiamente dicho (Fariña y Suárez Otero, 2002: 35). De ahí, quizás, la mayor importancia que adquiere en las aras la decoración figurativa frente al texto epigráfico (Fariña y Suárez Otero, 2002: 37-38). La disposición de las aras se haría por medio de diferentes estructuras en forma de cercados de tipo perecedero que han imposibilitado su conservación, aunque algunas lo harían directamente en el suelo y a diferentes alturas en función de los desniveles del terreno.

Junto a estos rituales vinculados al *votum* romano se pueden añadir otros relacionados con el depósito votivo de objetos como monedas, cuentas de collar, pequeños vasos cerámicos y restos de recipientes vítreos. Lo mismo se podría decir de los restos de clavos de pequeño tamaño que, tal vez, formaran parte de cofres o cajas de madera destinados a contener ofrendas para el culto de las divinidades veneradas en el santuario (Koch, 2005: 825; Suárez Otero et al., 2005: 49).

La localización de asentamientos romanos como la *villa* de Pipín, de zonas de explotación de sal como la presente en la playa de Pinténs (Suárez Otero, 2005: 81-82) o el conjunto arqueológico de la Punta Eirixiña (Gorgoso y Acuña, 2016) ponen ante nosotros toda una serie de espacios habitados en la franja costera del sur de la

península de O Morrazo, de donde podrían proceder los devotos del santuario ubicado en el castro abandonado.

En esencia, y sintetizando lo visto hasta ahora, podemos afirmar que en la Edad del Hierro el principal espacio sagrado, o al menos el que concentraba la mayor parte de las referencias simbólicas, se correspondía con el interior de los recintos fortificados. En ellos tenían lugar rituales de sacrificio, banquetes y otro tipo de actividades simbólicas que evidenciaban como el castro en sí actuaría como un lugar privilegiado para comunicar a su comunidad con las divinidades vinculadas.

Esta definición como espacio sagrado quedaría sancionada desde sus propios orígenes a través de los rituales de fundación que dotarían al mismo de una serie de recursos que lo situarían como un enclave protegido, habitado y transitado por diferentes realidades simbólicas cuya comunicación se vería privilegiada desde su interior. Su relevancia y su presencia en la mentalidad de sus habitantes haría que su recuerdo se transmitiera de generación en generación hasta el punto de que, una vez abandonado, el castro continuará albergando actividades rituales y, sobre todo, actuando como referente simbólico.⁶⁵

De igual modo, el hecho de que se monumentalicen en el contexto de los grandes castros espacios que recrearían con su morfología la figura de un castro resulta, en nuestra opinión, otro elemento ilustrativo de esta realidad. Más aun, dentro de un período histórico en el que el pensamiento simbólico adquiere una materialización y escenificación sin precedentes en la Edad del Hierro y con el más que probable objetivo de aglutinar a un conjunto poblacional perteneciente a diversas identidades comunitarias y simbólicas.

En definitiva, aunque es posible que ciertos lugares al aire libre pudieran haber concentrado ceremonias rituales actuando como santuarios de tipo *nemeton*, consideramos que los espacios sagrados que articularían la vida religiosa de las poblaciones galaicas se correspondían con sus propios asentamientos. Somos conscientes de que parte del pensamiento simbólico de las comunidades castreñas se orientaba al exterior de los recintos fortificados, como bien ejemplifica el ámbito de la muerte, y que es posible que los antiguos espacios sagrados presentes en el Calcolítico o en la Edad del Bronce tuvieran una cierta permanencia dentro de las mentalidades y creencias de sus habitantes. Sin embargo, estas muestras serían un reflejo minoritario y residual de cultos y acciones que, seguramente, buscaban fines más sociales que religiosos, ya que pretendían presidir actos de agregación social

⁶⁵ La continuidad del castro como referente simbólico para los descendientes de sus antiguos habitantes parece haber ido más allá de la realización de determinadas acciones religiosas. Así, un documento tan importante como la tésera de Castromao (Ferro y Lorenzo, 1971; Lorenzo, 1971), realizada en el 132 en alusión a un pacto entre los habitantes de *Coeliobriga* y el prefecto de la cohorte I Celtibera, Cneo Antonio Aquilo, fue hallada en el interior de una estructura rectangular del castro previamente abandonado de Castromao y a cuyos pies se localizaba, precisamente, *Coeliobriga*. De este modo, el significado polifuncional y aglutinador de la religión prerromana continuaría presente en época romana y localizado en los espacios que desde sus orígenes habían albergado un componente sagrado.

entre varias comunidades o conmemorar hitos importantes en la historia mítica de alguna de ellas. Los rituales y las acciones religiosos más comunes y que, en mayor medida, satisfacían las necesidades simbólicas de sus habitantes ocurrirían en el interior de los asentamientos.

Esta concepción conjunta del castro como espacio habitacional y sagrado nos conduce a tratar otra cuestión, no menos polémica y de difícil interpretación, como la posible existencia de un sacerdocio dentro de estas comunidades.

1. 5. EL SACERDOCIO EN LA EDAD DEL HIERRO DEL NOROESTE PENINSULAR

Resulta difícil imaginar una religión sin sacrificios, sin rituales o sin un lenguaje de símbolos que den vida al conjunto de creencias que la conforma y, en relación con ello, inconcebible parece también la ausencia de un determinado grupo de personas que normalicen y sancionen dichos elementos. La existencia de un posible sacerdocio vinculado a las comunidades castreñas y a la realización y supervisión de sus actividades simbólicas ha sido siempre un tema pantanoso que desde la historiografía ha tenido tres enfoques o tratamientos fundamentales: la omisión, la negación o la asimilación con una figura próxima a la de los druidas galos.

Para nuestro espacio de estudio, la única fuente de información proviene de los autores clásicos. Así, Silio Itálico (3. 3. 44) al citar a los galaicos en su enumeración de los pueblos que formaban parte del ejército de Aníbal, los describe como jóvenes soldados expertos en las artes mánticas o adivinatorias; concretamente, en la predicción a partir del examen de las entrañas, de los vuelos de las aves y de los rayos y truenos enviados por los dioses. Pero, una vez más, Estrabón es la fuente más elocuente, aunque refiriéndose a las poblaciones lusitanas en general, término que como ya explicamos, es probable que aglutinase a todo el noroeste peninsular:

Los lusitanos son aficionados a los sacrificios, y examinan las entrañas sin necesidad de extraerlas; también examinan además las venas del costado, y descubren los indicios mediante el tacto. Predicen también mediante la inspección de las entrañas de sus prisioneros, a los que cubren con sayos: luego cuando son golpeados por el arúspice por debajo de las entrañas, obtienen un primer presagio por la forma en que caen (amputan las manos de los prisioneros y consagran las diestras a los dioses) (STR. 3. 3. 6).

Estrabón hace alusión a la figura de un *hieroskopos*, una entidad próxima a los arúspices, denominación que, como veremos, servía para designar a un sacerdocio romano encargado de determinados rituales adivinatorios como el examen de las entrañas o las entrañas de las víctimas sacrificadas en un ritual. En este sentido, resulta llamativo que en un texto en el que, se trasladan tópicos relacionados con la barbarie

y la incivilización de unos pueblos que han de ser conquistados por Roma, se señale un sacerdocio identificado con unos sabios de amplios conocimientos religiosos que efectúan una compleja actividad adivinatoria estrechamente vinculada con la vida cívica romana.

En este texto del geógrafo griego están presentes tópicos de barbarie, como la presencia del sacrificio humano o el trato vejatorio de los prisioneros de guerra con técnicas que se repiten en la descripción que el mismo autor realiza de otros pueblos bárbaros como los galos:

Los romanos hicieron terminar con estas prácticas, y con las referentes a los sacrificios y a la adivinación que eran contrarias a nuestros usos. Golpeaban, por ejemplo, en la espalda con una espada a un hombre elegido ritualmente como víctima y practicaban la adivinación a partir de sus convulsiones. No sacrificaban, sin embargo, jamás en la presencia de un druida (STR. 4. 4. 5).

Del estudio de estos textos dos son las dudas que nos asaltan. La primera tiene que ver con la razón que lleva a Estrabón a dotar de cierto “prestigio” a miembros de comunidades bárbaras. La segunda es por qué en el caso de la Lusitania menciona a unos *hieroskopoi* y en el caso de la Galia a druidas y si, tal vez, esta distinción está relacionada con la primera cuestión. En este sentido, Guyonvarc’h y Le Roux (2009) argumentan que la importancia al analizar las fuentes textuales sobre los sacerdocios presentes en las poblaciones prerromanas no radica tanto en su forma o denominación, sino en su identificación, ya que esta siempre girará en torno a la figura del druida. De este modo, para ambos autores varios términos generales como: druida, filósofo, sabio, teólogo, *emnoteos*, *sacerdos*, *aedituus*, *antistites* o mago, y otros más específicos del tipo bardo, poeta, parásito, músico, vate, *euhages*, *eubages*, *gutuates*, augur, arúspice, adivino, astrólogo y médico aluden a una misma realidad (Guyonvarc’h y Le Roux, 2009: 49).

Teniendo en cuenta esta interpretación y el hecho de que un autor como Plinio emplea también diversas terminologías para referirse a los druidas en general (*Nat.* 16. 249 y *Nat.* 30. 13), quizá Estrabón, en su descripción realizada en la Lusitania y en la Galia aluda a realidades idénticas y extrapolables; y de ahí también el empleo de recursos descriptivos semejantes como la observación de las convulsiones de una víctima para realizar predicciones. Ahora bien, ¿es lícito utilizar este pretexto para trasladar la información concerniente a los druidas galos contenida en otras fuentes textuales a nuestro espacio de estudio? En nuestra opinión, la respuesta es negativa al carecer de registros arqueológicos para comprobar que esa realidad de la que los textos hablan tiene su paralelo en el noroeste peninsular. En esta situación, cualquier dato extraído de ellos no podrá superar el campo de la mera conjetura. A este respecto, Guyonvarc’h y Le Roux exponían que:

El problema de los druidas, tal y como se plantea hoy en día, es únicamente filológico y textual, pues se sitúa, en primer lugar, en un marco comparativo celta y, después, indoeuropeo. Algunos de nuestros colegas británicos nos han reprochado que no tuviésemos en cuenta los testimonios arqueológicos. Nuestra réplica es sencilla, pues no existe una arqueología druídica como tal en las obras serias, ya que los entornos arqueológicos de Hallstatt, La Tène o cualquier cultura de la protohistoria no nos dicen nada sobre los druidas. Por otra parte, también nos han recriminado que no tuviésemos en cuenta una arqueología que finalmente no existe, casi siempre para no tener que pronunciarse sobre una ideología tripartita sin la cual el druísmo se reduciría a imaginación y caos (2009: 28).

Estamos de acuerdo en que no existe una arqueología druídica ni celta pero, de igual modo que tampoco existe una arqueología funeraria para la Edad del Hierro de nuestro espacio de estudio y aun así hemos realizado una reconstrucción partiendo siempre de realidades arqueológicas, nuestra intención no ha de ser diferente. Así pues, no seguiremos el tradicional juego de espejos que proponen las investigaciones en las que se busca el reflejo de una supuesta figura sacerdotal dentro de las sociedades prerromanas a partir de indicios indirectos fruto de la combinación de fuentes textuales latinas y documentos de carácter mítico y cronología medieval. En su lugar, analizaremos la figura del druida constatado en las fuentes clásicas por representar el sacerdocio prerromano mejor conocido y más próximo a nuestro territorio. A continuación, trataremos de contrastar esta realidad con el registro arqueológico presente en el noroeste peninsular para tratar de iluminar determinados aspectos de su realidad sacerdotal.

El estudio de la figura del druida transmitida por los autores clásicos puede resultar interesante para esclarecer ciertas cualidades que se suponen presentes en cualquier comunidad que realice rituales de tipo simbólico, al margen del contexto sociopolítico, cultural e ideológico en el que nos movamos. Los principales testimonios conservados acerca de la figura del druida galo en orden de mayor a menor antigüedad son la obra de César (*Gal.* 6. 13-14), Diodoro de Sicilia (*Hist.* 5. 28. 5-6 y *Hist.* 5. 31. 2-5), Estrabón (4. 4. 4), Pomponio Mela (3. 2. 18-19), Lucano (1. 454-462), Plinio (*Nat.* 16. 249 y *Nat.* 30. 13) y Timágenes en Amiano Marcelino (15. 9. 8). Posteriormente, del siglo III, y con un carácter más cercano al mito y entre comentarios de tipo erudito que equiparan la figura del druida con la de filósofos y sabios del pasado, tenemos las referencias de Hipólito de Roma (*Ph.* 1. 25) y Clemente de Alejandría (*Str.* 1. 70. 1 y *Str.* 1. 71. 3-4). Debido al tenor poético y literario de estos últimos autores nos centraremos en el análisis de los textos escritos por el primer grupo.

De todos ellos, César es el que, sin duda, tuvo acceso a una observación más directa del sacerdocio galo. Los druidas, para él, constituyen un conjunto jerarquizado y normalizado de individuos pertenecientes a una clase diferenciada, dotados de poderes y privilegios como estar exentos de servir en el ejército o de cargas tributarias. Su gran sabiduría les permite encargarse *de todo lo que tiene que ver con los dioses, están al cargo de los sacrificios públicos y privados y regulan el culto* (Gal. 6. 13-14). Por sus amplios conocimientos también ejercen el papel de maestro, del que imparte enseñanzas y del que administra justicia siendo su decisión determinante, ya que si *lo mismo un particular que un pueblo, no se aviene a su decisión, le prohíben tomar parte en los sacrificios: para ellos el castigo más grave* (Gal. 6. 13-14).

Frente a la visión homogénea de César, Diodoro de Sicilia, Estrabón y Timágenes en Amiano Marcelino muestran un sacerdocio dividido en tres clases con funciones heterogéneas: el druida (experto en religión, justicia y portador de una sabiduría que le otorga un papel semejante al de maestro y filósofo), el bardo (vinculado con la música y la poesía) y el adivino o vate (centrado en la realización de sacrificios y la interpretación y adivinación). Además, Diodoro de Sicilia describe unos sacerdotes muy vinculados con la guerra en la formación y preparación simbólica de los guerreros.

En cuanto a su doctrina, una noticia se repite en Lucano, Pomponio Mela, Estrabón, Diodoro, Amiano Marcelino, César y estará presente también en los escritos de Valerio Máximo (2. 6. 10). Nos referimos al conocimiento de las tesis que permiten alcanzar la inmortalidad del alma y que sostienen una visión del *Más Allá* similar a las nociones de transmigración que analizaremos en nuestro segundo capítulo (Velasco López, 2011).

Así pues, estos autores muestran a los druidas galos como un grupo de sabios que, por su nivel de conocimiento, ostentan el reconocimiento de su comunidad para situarse en un estadio superior al del resto de sus miembros. Este estatus diferenciado hace que se conciban como seres próximos a los dioses y, por ello, capacitados para sancionar y normalizar los procesos vinculados, no solo con el mundo simbólico y religioso, sino también con la enseñanza y las disputas jurídicas y políticas.

Resulta relevante para nuestro estudio comprender que dentro de una sociedad ágrafa, como la gala o la castreña,⁶⁶ es necesaria la presencia de personas dotadas de los conocimientos derivados de la tradición de la comunidad. En este sentido, una frase de Diodoro de Sicilia parece fundamental:

Dicen, en efecto, que es preciso ofrecer sacrificios de agradecimiento a los dioses por medio de personas expertas en la naturaleza divina, que hablen, por

⁶⁶ Aunque César nos indique que los druidas usaban caracteres griegos para cuestiones burocráticas y administrativas, la cultura de su sociedad se transmitía oralmente y así lo muestra también el registro arqueológico.

decirlo así, la misma lengua de los dioses; por medio de estos hombres piensan que ha de pedirse el favor divino (Hist. 5. 31. 2-5).

En un contexto en el que la cultura se transmite y se sanciona oralmente, la existencia de un individuo o grupo de portadores del conocimiento de sus mecanismos se antoja esencial. Aunque no estamos capacitados para afirmar que en el noroeste peninsular existió un cuerpo sacerdotal, consideramos probable la presencia de un miembro o grupo de individuos sobre el cual recayese la responsabilidad de velar por el buen funcionamiento de los mecanismos simbólicos de su comunidad.

Al analizar los rituales de sacrificio o al describir la escenografía presente en la diadema de Moñes observábamos la existencia de individuos que realizaban funciones diferenciadas. Así, en los bronce votivos había personas que se relacionaban con la procesión de las víctimas por carecer de objetos dotados de connotaciones simbólicas; otras que se vinculaban a un torques, o a un arma y, por ello, a la ejecución de la víctima, y, por último, otras que por estar asociadas a un caldero las relacionamos con los banquetes posteriores al sacrificio. De igual modo, en la diadema de Moñes también estaban presentes individuos llevando a cabo acciones heterogéneas: unos iban a caballo y portando torques, y otros se vinculaban a calderos. En todos estos casos apreciábamos como diferentes personas participaban de acciones distintas dotadas de connotaciones también diversas. Ahora bien, ¿quiere decir ello que en el noroeste existía un sacerdocio dividido en clases diferenciadas y especializadas en diferentes labores como en el caso de la Galia?

En nuestra opinión no tiene por qué ser así. La antropología muestra multitud de situaciones en las que la participación del conjunto de una comunidad se ve reflejada en la realización de diferentes acciones por parte de miembros distintos sin tener por ello una connotación social y, mucho menos, simbólica. Simplemente nos encontramos ante individuos que llevan a cabo tareas heterogéneas debido a la imposibilidad de realizar varias acciones a la vez o de estar en sitios distintos simultáneamente. De este modo, la distribución de personas efectuando diversas labores en las escenas de rituales comentadas no implica la existencia de un sacerdocio especializado, sino la participación comunitaria por parte de diferentes individuos en distintas partes de un mismo ritual o actividad. De hecho, la antropología evidencia como en gran cantidad de culturas en las que prima lo comunitario lo importante radica en el resultado final y no tanto en la especialización de la acción que lleva a cabo uno de sus miembros.

En definitiva, en el noroeste peninsular no podemos hablar de la presencia de druidas. En cambio, consideramos más que probable la existencia de un grupo de personas poseedoras de unos conocimientos que las dotaría de reconocimiento ante los habitantes de un determinado castro para normalizar y sancionar sus rituales simbólicos. De igual modo, también creemos posible que estos individuos llevaran a

cabo tareas de enseñanza y labores jurídicas en sus respectivas comunidades al contar con el reconocimiento de las mismas. A este grupo podemos denominarlo *hieroskopos*, druida o de cualquier otra forma. Pero el significado dado no ha de sobrepasar la realidad de unos sabios que aportan sus conocimientos para la buena marcha de los mecanismos simbólicos que integran la religiosidad de una comunidad determinada, y que no por ello desatienden cualquier otra actividad a desarrollar en la misma al participar en ella como un individuo más.

1. 6. EL PANTEÓN GALAICO-ROMANO

1. 6. 1. Aproximación teórica y cuestiones metodológicas

Hasta aquí hemos ido caracterizando diferentes elementos que integraron y configuraron el pensamiento simbólico y las mentalidades de los habitantes del noroeste peninsular durante la Edad del Hierro. Sin embargo, ni la cosmovisión que introduce el castro, ni el ámbito funerario, ni tampoco los diferentes rituales efectuados en los distintos espacios sagrados tendrían sentido sin la existencia de unas entidades simbólicas destinatarias y protagonistas de la religiosidad que orbita en torno a las comunidades castreñas: los dioses de su panteón. Para su estudio, las dificultades aludidas en anteriores apartados se verán incrementadas por diversos motivos. En primer lugar, por la ausencia de evidencias relativas a una mitología galaica que podría ilustrar la condición, atributos, cultos y relaciones establecidas entre los dioses y los seres humanos.

Además de carecer de fuentes directas, las indirectas, como elementos figurativos, arqueológicos o incluso textos son escasas. Con respecto a las primeras, se han señalado ciertos vestigios que podrían constituir referencias iconográficas de dioses prerromanos.⁶⁷ No obstante, como bien ha apuntado Alfayé (2011 y 2013), estas carecen siempre de un argumento sólido que permita verificar dicha vinculación, bien sea por falta de un contexto arqueológico y cronológico definido o bien porque la tipología de la representación se corresponde con períodos posteriores a la protohistoria y a la antigüedad del noroeste peninsular.

⁶⁷ Ejemplos de esta realidad lo constituyen la pieza epigráfica de Chao do Castro (O Bolo, Ourense) (Rodríguez Colmenero, 1997a: 131-132; Alfayé, 2013: 189-190), la estela bifronte de Nocelo da Pena (Ourense) (Arias et al., 1979: 83; Rodríguez Colmenero, 1997a: 171-174; González Ruibal, 2006-2007: 556-557; Alfayé, 2013: 190-192), las esculturas monumentales de A Logrosa (Negreira, A Coruña) (López Cuevillas, 1957: 131-135; Alfayé, 2013: 192-193), el relieve de Vestio Alonico de Lourizán (Pontevedra) (Bouza, 1946: 110-116; Alfayé, 2013: 193-195) o el grabado de A Moura de Pena Furada (Coirós, A Coruña) (Fernández Malde, 1993, 2011 y 2013; García Quintela, 2017: 88-94). A este conjunto iremos añadiendo diferentes manifestaciones iconográficas en función de la divinidad a la que puedan referirse, pero la única que, a nuestro entender, podría vincularse con una divinidad prerromana es la pátera de plata de la Colección Calzadilla de Badajoz (Blanco Freijeiro, 1959; AE 1960, 278); en ella, a pesar de su descontextualización, se inscribe el teónimo Bandua enmarcando el conjunto iconográfico y objetivando, de este modo, dicha asociación.

Esta ausencia de alusiones a divinidades prerromanas puede ser entendida dentro de la lógica señalada por Tácito para las comunidades germanas que consideraban que *encerrar a los dioses entre paredes y representarlos con apariencia humana no lo consideran propio de la majestad de los seres celestes* (Ger. 9. 3). Con todo, también puede evidenciar el proceso de abstracción que experimentó el pensamiento simbólico del noroeste peninsular con la llegada de la Edad del Hierro. De todas formas, la escenificación de divinidades no es algo que haya caracterizado al noroeste peninsular en períodos precedentes, a no ser que consideremos como tales los motivos contenidos en ciertos petroglifos o en figuras enigmáticas del megalitismo como "*the thing*" o "la cosa" (Rodríguez Casal, 1994 y 2002; Shee, 1981) o figuraciones del tipo "Peña Tú" o "Outeiro do Corno" para el Calcolítico (Gutián et al., 2004; Fábregas et al., 2007).

Si centramos nuestra atención en las fuentes textuales, estas nos remiten a dos únicas noticias que, como es costumbre, proceden de Estrabón. La primera ya fue abordada en el apartado de los rituales de sacrificio:

Se alimentan sobre todo de carne de cabra y sacrifican a Ares un macho cabrío, prisioneros y caballos y hacen también hecatombes de cada clase al modo griego (como dice también Píndaro de todo sacrifican cien) (STR. 3. 3. 7).

La alusión a una divinidad identificable con Ares entra dentro de la caracterización bárbara que Estrabón realiza sobre las poblaciones lusitanas, al representar este dios los elementos más irracionales y cruentos del ámbito guerrero griego (Bermejo, 1986: 95-100). La segunda referencia, centrada ya en el ámbito de las poblaciones galaicas, indica lo siguiente:

Algunos afirman que los galaicos no tienen dioses y que los celtíberos y sus vecinos del norte hacen sacrificios a un dios sin nombre en las noches de luna llena delante de las puertas de las aldeas, y que con toda la familia danzan y permanecen en vela toda la noche (STR. 3. 4. 16).

La calificación de los galaicos como ateos, ya fue analizada en su día, entre otros, por Bermejo (1982: 11-15; 2008: 39-43). Como bien argumentó este autor se ha de entender, una vez más, como un elemento discursivo encaminado a la caracterización denigratoria y bárbara de estas poblaciones. Si un pueblo civilizado como el griego o el romano poseían una religión politeísta, su antítesis la constituían las poblaciones ateas carentes de dios alguno o, al menos, con las características que definían a los dioses grecorromanos. Tengamos en cuenta que los griegos utilizaban en sus discursos etnográficos con relativa frecuencia el término ateos para designar a

aquellos pueblos cuyas divinidades no podían ser asimiladas por los presentes en su panteón (Usener, 1895: 278).

Otras alusiones al noroeste peninsular las hallamos en el seno de la mitología clásica, especialmente griega, situando en este espacio seres como Atlas, Prometeo, Faetón, Greas, Gorgonas, Equidna, Crisaor y, sobre todo, Gerión, cuya cabeza se encontraría bajo la Torre de Hércules de A Coruña. Sin embargo, la localización de estas creaciones míticas en la península Ibérica y, en particular, en su extremo más occidental no pueden interpretarse como escenarios míticos reales sino, más bien, como el resultado de su ubicación geográfica en los confines del mundo conocido desde la perspectiva griega. Esta realidad se aprecia mejor si tenemos presente que en un principio estos seres se situaron en otras regiones del Mediterráneo más próximas a Grecia. Sin embargo, al irse ampliando el ámbito del mundo conocido, su espacio de referencia fue desplazándose hasta el punto de situarse, primero, en nuestro espacio de estudio y, finalmente, en las islas Canarias. De este modo, tal como en su día defendía Bermejo:

Esta zona geográfica y sus pueblos no constituyeron pues un verdadero objeto de mitología para los griegos sino únicamente durante algún tiempo, un lugar accidental de referencia, por lo que podremos afirmar que en el pensamiento griego de la península Ibérica nunca poseyó una mitología propia (1982: 164-165).

Tan solo dos narraciones recogidas por fuentes grecorromanas podrían referirse a mitos prerromanos presentes u originales de la península Ibérica: el mito de Hábis y Gárgoris (Bermejo, 1978 y 1982: 67-82; Carpena, 1996) y el de las yeguas lusitanas fecundadas por el viento (Bermejo, 1976 y 1982: 83-91; Fernandes, 1981 y 1984; Canto, 2009; Freán, 2016); ninguno de ellos extrapolable a la realidad religiosa de la Edad del Hierro de nuestro espacio de estudio.

Ante la ausencia de indicios directos e indirectos sobre las divinidades vigentes en el noroeste peninsular durante la Edad del Hierro, se han buscado nuevas fuentes procedentes de tres campos de estudio: la etnografía, la lingüística y la epigrafía. De las aportaciones de estos tres campos debemos un conocimiento actual bastante avanzado, que nos ha permitido situarnos en una posición privilegiada, especialmente, en lo que se refiere a la enumeración y a la distribución geográfica de las divinidades.

El campo etnográfico o folclórico fue uno de los primeros en ser abordados con el fin de complementar la información disponible en las fuentes textuales o en los registros arqueológicos de la Protohistoria del noroeste peninsular. Se trata de estudios formulados en clave de persistencia que verían en ciertas tradiciones populares contemporáneas una muestra de comportamientos simbólicos pretéritos. Autores como Vasconcelos, (1897-1913), Costa (1917), López Cuevillas con Bouza

Brey (1929) y Serpa Pinto (1933-1934) fueron los pioneros de una metodología que, en cierto modo, ve su continuación con investigadores como García Fernández-Albalat (1999), Almagro (2006, 2007, 2009 y 2010), Olivares (1997), Torres Martínez (2003-2005), Moya (2012), Tenreiro Bermúdez (2002 y 2007), Álvarez Peña (2002 y 2007), Quintía Pereira (2017) o nosotros mismos (Freán, 2014), entre otros.

Estos estudios facilitan la preservación de la cultura y la tradición popular actualmente en claro proceso de desaparición, y ayudan a formular hipótesis interpretativas y escenarios simbólicos que iluminan ciertos elementos que con otras fuentes resultaría imposible alcanzar. No obstante, debido al gran salto cronológico, cultural e ideológico que se establece entre las poblaciones de la Edad del Hierro y las sociedades tradicionales contemporáneas, resulta prácticamente imposible contrastar una continuidad evidente entre una determinada creencia o comportamiento simbólico y su supuesto correlato posterior.

Otro campo, vinculado de lleno con la epigrafía, es el de la lingüística y su consecuente método comparativo con otros escenarios del denominado ámbito indoeuropeo. Probablemente sea esta el área de estudio que más ha aportado al desarrollo de la investigación de las divinidades prerromanas del noroeste peninsular. El origen de estos trabajos que tratan de reconstruir las características, funciones y atributos de las divinidades prerromanas a partir del análisis de sus teónimos y epítetos lo encontramos, de nuevo, en Vasconcelos (1897-1913). A su labor, continuarán diferentes sistematizaciones teonímicas como la llevado a cabo por Tovar y Navascués (1950) y los estudios interpretativos de Blázquez (1962), Untermann (1965 y 1985), Rivas (1973), Albertos Firmat (1974, 1977, 1983 y 1985), Encarnação (1975 y 1987), Vázquez Hoys (1974), Marco Simón (1993, 1998 y 1999); Alarcão (1990 y 2009), Brañas (2000 y 2007) u Olivares (2002).

Al igual que en el caso anterior, la lingüística proporciona hipótesis interpretativas alternativas. Ahora bien, la consideración de que estos teónimos aludían a una realidad lingüística previa a la introducción del latín en los diferentes territorios que conformarán el Imperio, provocó que se buscara un nuevo referente cultural para analizar las consecuencias interpretativas que se podían derivar de las mismas. Así, se comienza a hacer hincapié en la realidad indoeuropea y en el método comparativo como elemento capaz de suplir y completar las realidades simbólicas que no se han podido recuperar desde la arqueología y cuyo principal exponente es el modelo trifuncional de Dumézil (1958). La aplicación inicial de este método al noroeste peninsular se debe a Bermejo (1981, 1982 y 1986), quien fue seguido por autores como García Fernández-Albalat (1986 y 1990), García Quintela (1991, 1999a y 2009) y buena parte de los anteriormente citados.

Con respecto a los problemas que evidencia este modelo interpretativo, nos gustaría recoger una reflexión que Barros Sivelo realizaba hace casi siglo y medio

para el análisis toponímico, pero que puede ser trasladada también al ámbito teonímico:

Al abrigo de un nombre propio, puede ocultarse muchas veces algún monumento de remotísimos siglos, confiado a la tradición, que lo lega fielmente a la posteridad. No en tanto, cuando de los homónimos se hace fatal abuso, deduciendo su analogía por la simple semejanza de sonido; o la igualdad de una o dos sílabas, para sacar forzadas etimologías sin buscar la legítima raíz; cuando no se examina detenidamente la afinidad, que muchas veces parece justificarse por la armonía de los modismos que la variación lingüística imprime en ellos; cuando sin otra investigación lógica, se hace por estas incidencias declarar perteneciente a los idiomas vivos, un nombre que se aplica arbitrariamente al jefe de una tribu, entonces es cuando el arqueólogo, el filósofo y el filólogo, entran en la gran cuestión de dominio, y sobrando pruebas al parecer irrecusables, ante cada una de estas ciencias, se consideran todas con igual derecho para aquella herencia. A cambio de sus argumentos, suelen dejar una duda tanto más profunda, cuando, es más difícil la extracción de la legítima raíz del nombre que se quiere dilucidar (1875: 47).

Cuando se sobrepasan los límites de cualquier modelo metodológico, las consecuencias son siempre negativas. En los últimos años, algunos estudios igualan contextos de ámbitos culturales tan diferentes como son el celtíbero, el galo o el britano a partir de su supuesta pertenencia a un sustrato indoeuropeo, celta, céltico o panacéltico común. No es este el lugar para entrar en el debate sobre la celticidad del noroeste peninsular, pero si observamos campos simbólicos ya tratados aquí como el funerario o el de los santuarios, las diferencias que hay entre el noroeste peninsular y estos ámbitos culturales son muy importantes. El principal problema de este tipo de trabajos no es buscar un significado a partir del análisis lingüístico y etimológico de un teónimo o un epíteto, sino intentar reconstruir realidades simbólicas amparadas en la comparación de ámbitos que pueden tener ciertas semejanzas pero que, inevitablemente, siempre han de contener elementos diferenciadores. La cuestión se agrava cuando el afán investigador omite estas diferencias y se centra únicamente en las supuestas semejanzas (Bermejo, 2008: 95-113).

Sin embargo, el campo principal y al que más se recurre para reconstruir el panteón prerromano es, sin duda, la epigrafía como fuente más directa a pesar de su carácter romano. De hecho, sin ella, no podrían llevarse a cabo los estudios lingüísticos y etnográficos anteriormente mencionados ni conoceríamos, tampoco, los teónimos y los epítetos a través de los cuales se están realizando nuevos estudios como los que se centran en analizar su distribución geográfica y las consecuencias derivadas de ello (Arenas-Esteban y López-Romero, 2010). A diferencia del modelo

anterior, este no centra sus análisis tan solo en el significado lingüístico del teónimo o del conjunto de la inscripción, sino que también presta atención al contexto arqueológico para clasificar e interpretar las divinidades.

Aquí, de nuevo Vasconcelos (1897) fue el primer investigador que clasificó los epígrafes en función de su etimología y contexto de aparición (montañas, cursos de agua, etc.). Su trabajo fue seguido por Toutain (1907) con unos criterios idénticos de clasificación. Posteriormente, López Cuevillas (1953a y 1953b) amplió estos estudios de divinidades a partir de los epígrafes romanos que las excavaciones arqueológicas y los hallazgos descontextualizados iban dando a conocer. Con todo, no será hasta Blázquez (1962 y 1983) cuando la recopilación y clasificación de los epígrafes experimente una auténtica sistematización que dé paso a trabajos posteriores de idéntica finalidad como los de Rivas (1973 y 1993), el cual comenzará a distinguir entre epítetos y teónimos, Encarnação (1975), Tranoy (1980 y 1981) o Untermann (1985 y 2002), entre otros muchos.

A pesar de sus ventajas, la epigrafía también presenta limitaciones. La primera se deriva de la mala conservación de las piezas por el uso del granito como principal materia prima, como componente geológico más presente en nuestro territorio de estudio. Esto supone, en ocasiones, la degradación de buena parte o del conjunto del epígrafe, dando lugar a diferentes interpretaciones del mismo, a la errónea clasificación de una pieza o, incluso, a ocultar posibles episodios de *damnatio memoriae*.

Otra complicación deriva de la cronología y del contexto cultural y simbólico en el que se insieren las muestras. La mayor parte de las fuentes epigráficas conocidas datan de entre los siglos II y III, empezando a disminuir a partir de esta centuria y coincidiendo, como veremos, con la irrupción del cristianismo sin que ello sea un factor determinante en dicho proceso.⁶⁸ Estamos, por lo tanto, ante un vestigio fruto de contextos claramente romanizados en los que se hace uso de una herramienta concebida y utilizada dentro de marcos simbólicos introducidos por la religión romana.

Así, la epigrafía votiva constituye un objeto simbólico más en donde un determinado individuo plasma una creencia o parte constituyente de su pensamiento. No obstante, a diferencia de otros objetos analizados, ahora estamos ante un soporte que utiliza el latín como lengua vehicular y que reproduce fórmulas constituyentes de un ritual eminentemente romano como es el *votum*. Este representa, como veremos, uno de los componentes claves de la religión romana; puede ser realizado tanto por un individuo como por una comunidad y se caracteriza por materializar, en última

⁶⁸ Tal como comentaremos en posteriores apartados es posible concebir una pervivencia en el empleo de la epigrafía pagana o no cristiana con posterioridad al siglo III a través de otras manifestaciones como las estelas pintadas que podrían explicar parte de las aras anepígrafas conservadas o incluso la realización de estelas o aras talladas en madera cuyo testimonio se ha perdido (Abascal, 2000-2001: 53-63). Con todo, los referentes epigráficos parecen concentrarse entre los siglos II y III.

instancia, un ritual contractual entre el dedicante y la divinidad con carácter bilateral, de obligado cumplimiento, y conforme a la lógica del *do ut des* o *facio ut facias*.

Los epígrafes que analizamos contienen ciertos elementos y características del nombre y de los supuestos atributos de las divinidades prerromanas. Sin embargo, estas aparecen inevitablemente modificadas con el fin de adaptarse a un nuevo marco simbólico e institucional, quedando así transformada parte de su contenido simbólico y, en algunos casos, viéndose sus dioses fusionados e integrados con otros del panteón romano (González-Rodríguez, 2005: 776.) De esta manera, hay que concebir siempre las inscripciones votivas como el resultado de un proceso de aculturación en el que, evidentemente, se han de introducir ciertos cambios y transformaciones en las creencias y mentalidades de sus habitantes, aunque solo sea en la forma de relacionarse con sus dioses.

En este sentido, la epigrafía votiva romana reproduce una serie de normas y pautas cuyo mayor exponente es la reiterada fórmula *Votum Solvit Libens Merito*. A partir de ellas se incluye un rito en el que el fiel y la divinidad establecen una especie de contrato a través del cual el dedicante se compromete a llevar a cabo una determinada acción (edificación de un templo, de un altar, etc.), oración, sacrificio u ofrenda, a cambio de un beneficio mediante la intercesión del dios al que se dirige. Dicho ritual se componía de dos partes: la *nuncupatio*, o petición y promesa del oferente a la divinidad, y la *solutio*, o pago del voto realizado a través de la inscripción votiva del ara y su deposición en el espacio sagrado.⁶⁹

Desde el momento en que se adaptan estas pautas de culto, se están aceptando un orden religioso y una mentalidad romanos que giran en torno a los conceptos de autocomplacencia o *pietas*, tanto individual como colectiva, en relación con la divinidad (Alonso Burgos, 2015: 350-351). Aquí, los dioses indígenas aparecen representados a partir únicamente de un teónimo, pues su función en el nuevo orden cultural y religioso seguramente haya sido modificada, viéndose obligados a adaptarse a nuevos usos y atributos, en unos casos; a un proceso de fusión con otras divinidades presentes en el panteón romano, en otros, o, finalmente, a una transformación plena con respecto a las características que tenían en la etapa prerromana (González-Rodríguez, 2005: 776). Fusiones, asimilaciones y transferencias son realidades que habrá que tener presentes al analizar las referencias a divinidades prerromanas de la epigrafía.

Si vamos más allá del texto epigráfico y nos centramos en la tipología del soporte, el ara, esta constituirá la forma más sencilla y básica de crear un espacio sagrado o *locus sacer* en el contexto religioso romano provincial. El intento de crear estos nuevos espacios sagrados será el medio a través del cual se expanda por el noroeste peninsular el hábito epigráfico y también una nueva forma de concebir y definir a los mismos.

⁶⁹ Más información acerca del *votum* romano en Veyne (1983), Dubourdieu (2005) o Scheid (2005b).

Una tercera dificultad del estudio epigráfico deriva de las implicaciones ya señaladas que supone estudiar una realidad partiendo únicamente de una denominación dada en un momento determinado. El nombre de una divinidad en una inscripción se insiere en un contexto en el que el teónimo se emplea como objeto o destinatario de una invocación en una plegaria o de una ofrenda, por lo que carece de una narración que la acompañe y que permita comprender su contexto (Bermejo, 2008: 109-112). La etimología de una palabra solamente sirve para obtener un conocimiento auxiliar de las divinidades, pero no para alcanzar un análisis en profundidad. Además, la existencia de un teónimo no implica necesariamente la presencia de ese dios en la comunidad en la que se documenta, al poder representar una entidad importada que no caracterizaría a su panteón, la alusión a un aspecto o atributo de un dios desconocido o una variante en la denominación de una divinidad diferente.

En definitiva, la información derivada del estudio etimológico y lingüístico de un teónimo, pese a que su análisis puede llegar a ser importante para descubrir nuevas interpretaciones, por sí mismo, carece de validez más allá de ilustrar una forma de denominar a un determinado dios en un momento concreto. Al carecer de una mitología que explique las cualidades y el sentido del teónimo y de sus epítetos, nunca podremos contrastar su verdadero significado. Además, los teónimos constituyen lexemas que, al desconocer su contexto original, únicamente aportan referencias relativas a su significante. Por esta razón hay que considerar todos los elementos que engloban y se relacionan con él para poder aproximarnos a su significado real (Bermejo, 2008: 109-112), algo que no siempre es posible.

Otro problema no menos importante es que, por la tipología del soporte en que se insieren los epígrafes, constituyen elementos fácilmente reutilizables y, por lo tanto, expuestos a numerosos procesos de reaprovechamiento material que dificultan su datación y contextualización original. De este modo, la inmensa mayoría de las inscripciones documentadas en el noroeste peninsular con alusión a divinidades prerromanas, romanas u orientales carecen de un contexto arqueológico definido. Esto puede ser resultado de diferentes procesos de reutilización que Di Stefano Manzella (1987: 71-72) clasificaba del siguiente modo: epigráficos, cuando se altera el texto de la inscripción; edilicios, si el soporte se usa como materia prima de una nueva construcción; ornamentales, cuando se valora el aspecto decorativo del soporte para su reutilización; instrumentales, en el caso de verse alterada la funcionalidad original del objeto; y escultóricos, si los soportes experimentan manipulaciones en las que ven alterados o perdidos parte de sus componentes físicos.

Sin embargo, las reutilizaciones que experimentan las aras no tienen porque estar relacionadas únicamente con su materialidad, al ser posible que en este proceso se pretenda reinvertir su trascendencia simbólica por medio de una modificación de su esencia y su contexto, aspecto que tiene su mejor ejemplo en los

reaprovechamientos de altares paganos en edificios cristianos (Caballero y Sánchez, 1990). Pero también hay que tener en cuenta que la descontextualización de las aras puede deberse a factores humanos contemporáneos y no tanto a procesos históricos. Así, las ambigüedades, imprecisiones e incluso las contradicciones presentes en las publicaciones derivadas de intervenciones arqueológicas acaban derivando en una descontextualización de estos documentos epigráficos. Del mismo modo, su carácter excepcional provoca en ciertas ocasiones errores a la hora de registrarlas y transcribirlas o que su publicación y divulgación se haga de forma fragmentaria.

Reconstruir y dotar de contexto a inscripciones antiguas es siempre una acción delicada debido a la distancia temporal que existe entre el momento de realización del texto y el de su lectura. Este salto cronológico puede hacer que el investigador introduzca, inconscientemente, algún error que, a su vez, sea retomado por un segundo y así continuar hasta alcanzar una lectura del texto epigráfico que poco o nada tenga que ver con su disposición original. Por otro lado, la escritura de un epígrafe reproduce un estado de la lengua que varía según la época y el espacio en que nos movamos y, más aún, en una presente en una gran extensión territorial e importada por agentes de procedencia diversa y, seguramente, con variantes dialectales importantes. En este sentido, nos gustaría recoger la siguiente reflexión aportada por Desbordes:

*Imaginemos a un lector de la época de Augusto que ve en un texto de Livio Andrónico (siglo III a. c.) la palabra *dacrima* de la cual comprende por el contexto que significa lo mismo que la palabra que él usa, *lacrima* (lágrima). El lector puede explicarse esta diferencia de tres maneras: se produjo un error en alguna parte de las copias, de modo que hay que corregir y leer *lacrima*; o bien los antiguos no escribían como nosotros, sino que escribían *D* pero pronunciaban *L*, de suerte que hay que pronunciar *lacrima* al encontrar la grafía *dacrima*; o bien, por fin, los antiguos escribían como nosotros, pero su lengua era diferente y, por lo tanto, hay que conservar la grafía *dacrima* y leer *dacrima* (1995: 245).*

Si existen dificultades para un lector separado del momento de elaboración del texto por tres siglos, imaginemos ahora las que estarán presentes entre individuos distanciados por veinte.

Otro problema añadido tiene que ver con la representatividad simbólica que supone la epigrafía de cara a establecer un panteón común al conjunto del noroeste peninsular. Las inscripciones iluminan partes muy concretas y limitadas de la dispersión geográfica que tiene el culto a un determinado dios, pero resulta prácticamente imposible extraer de ellas una imagen común al conjunto del territorio. Esto está relacionado con el hecho, más que probable, de que no todas las divinidades del noroeste peninsular fueron plasmadas materialmente, de igual modo que no todas

las comunidades accedieron a la epigrafía y a las aras romanas como forma de rendir culto a sus divinidades. En este sentido, tal como afirmaba en su día García Fernández-Albalat *deberemos considerar que, por norma general, los epígrafes no serán más que una pequeña muestra, un resto, de una realidad religiosa mucho más amplia* (1990: 39).

Como explicamos anteriormente, las aras votivas responden a una formulación ritual propia del mundo romano con unas características estandarizadas por diferentes ciudadanos o por individuos que aspiran a reproducir sus valores socioculturales en diferentes contextos. En la medida en que las comunidades castreñas integran y adaptan los rasgos culturales del nuevo orden sociopolítico instaurado tras su incorporación al Imperio, se configura una nueva religiosidad. En ella la tradición romana y la galaica intercambian elementos entre sí hasta configurar un nuevo panteón que tanto podríamos denominar como galaico-romano como romano-galaico, al responder a una misma realidad híbrida, cambiante y en continuo proceso de redefinición.

De este modo, los dioses que analizaremos en este capítulo nunca podrán disociarse de los que abordaremos en el segundo ya que pertenecen a un mismo contexto. Tratar de levantar muros y dividir aras y dioses en diferentes períodos sería tergiversar la realidad histórica y obviar que nuestra principal fuente de información responde a los indicios que la religiosidad galaicorromana materializó en un momento de convivencia y tolerancia religiosa, posiblemente, único en su historia.

Ahora bien, teniendo en cuenta la realidad fragmentaria que se desprendía del estudio antropológico del castro como asentamiento, ¿existiría una única religiosidad para el conjunto del noroeste peninsular? ¿habría un panteón común para la totalidad de sus comunidades? Desde la perspectiva romana, el noroeste peninsular conformaba una unidad cultural diferenciada de otros ámbitos geográficos peninsulares, pero esta uniformidad tan solo era evidente de cara al exterior. Lo más probable es que cada comunidad castreña se sintiera perteneciente a una unidad identitaria diferenciada de sus vecinas conforme a la mentalidad y los mecanismos simbólicos que se instalan con el castro como sistema de asentamiento.

Con todo, hay ciertos componentes simbólicos que denotan cierta unidad cultural y religiosa que podría extenderse al conjunto del territorio, como son una concepción de la muerte y unos rituales funerarios aparentemente homogéneos o la celebración de determinadas prácticas rituales en espacios sagrados análogos. Sin embargo, todas estas semejanzas desaparecen en cuanto nos adentramos en las referencias a las divinidades de las comunidades castreñas, puesto que la proliferación de entidades cuyo ámbito de actuación parece localizarse en un único castro constituye la realidad más generalizada.

Aquí podríamos argumentar que la presencia de divinidades locales o identitarias es un rasgo propio más de una religiosidad común al conjunto del noroeste

peninsular, resultado de denominar de manera distinta a una misma deidad, tal como señalaban para otros ámbitos de estudio autores como Mac Cana (1968), Ross (1961), Sjoestedt (1940) o Duval (1976), o dentro de la península Ibérica Marco Simón (2005). Con todo, teniendo en cuenta los problemas que plantea la epigrafía y la más que segura realidad de que no todas las divinidades fueron plasmadas en un epígrafe, mantenemos que, dentro de las variables inevitables de un mundo de fronteras como el castreño, en el noroeste peninsular se desarrollaron unas mentalidades y un pensamiento simbólico con más semejanzas que diferencias. No obstante, desde la perspectiva de las comunidades galaicas del momento pudieron percibirse como realidades heterogéneas, independientes y concernientes a un único asentamiento.

Teniendo en cuenta los diferentes enfoques dados al estudio de las divinidades prerromanas del noroeste peninsular, trataremos de realizar un nuevo análisis a partir de la epigrafía romana conservada. Así, abordaremos los dioses, no concibiéndolos como compartimentos estancos, sino como realidades que interaccionan entre sí y con las comunidades que les rinden culto para intentar adentrarnos en la posible estructura de su panteón, las características que definen a sus divinidades y su eventual funcionamiento. Las dificultades expuestas hasta ahora nos impedirán realizar una reconstrucción histórica de la mitología y las creencias relativas a las partes constituyentes del panteón galaico. Sin embargo, formularemos una hipótesis a partir de indicios arqueológicos, antropológicos, lingüísticos, geográficos e históricos que nos aproxime a los elementos constituyentes y funcionales de sus principales divinidades.

Pero antes abordaremos las repercusiones que para las sociedades ágrafas de nuestro espacio de estudio pudo haber tenido la introducción del sistema de escritura latino, a través del cual accedemos al conocimiento de sus divinidades.

1. 6. 2. La introducción de la escritura en el noroeste peninsular y su repercusión en la mentalidad de sus habitantes

No resulta banal plantear el carácter ágrafo o no de las sociedades castreñas del noroeste peninsular. Para muchos lingüistas y antropólogos existen múltiples sistemas de comunicación que complementan o sustituyen al lenguaje oral. De este modo, hay una cierta unanimidad en considerar que todo sistema de comunicación aparece integrado por una serie de fases que se suceden unas a otras. Así, en un primer momento las sociedades emplearían mecanismos mnemotécnicos capaces de apoyar su discurso oral como, por ejemplo, el quipu o el sistema de nudos presente en el imperio inca, muescas hechas en palos, sucesión de objetos como las cuentas del rosario cristiano, etc. En una fase posterior estos sistemas se hacen más complejos y abstractos, desarrollando los lenguajes pictográficos en los que los dibujos y signos evocan un determinado objeto, idea o situación. A este estadio le

seguiría la fase ideográfica, en la que los dibujos y signos se estandarizan y se refieren a un equivalente preciso de la comunicación oral. Finalmente, llegaríamos a la fase fonética, en la que los elementos gráficos empleados por una comunidad siguen una equivalencia bien definida con respecto al lenguaje oral; de tal manera, una sílaba se correspondería con un elemento gráfico, si estamos en un sistema silábico, o cada fonema equivaldría a un grafema, si nos situamos en un sistema alfabético (Cardona, 1994: 34).

Evidentemente, esta es una perspectiva claramente evolucionista y, por lo tanto, difícil de adaptar a procesos históricos reales como el que estamos tratando ya que, en última instancia, lo que determina el desarrollo de un lenguaje escrito son las necesidades culturales de la sociedad que lo configura. El concepto de escritura ha de entenderse como algo más que la mera plasmación material de la oralidad, ya que esta concepción responde a una mentalidad actual y eurocéntrica, propia de una sociedad que ha interiorizado el lenguaje alfabético como el único vehículo de expresión de su pensamiento.

Lejos de esta noción, concebimos la escritura como sistema que permite prolongar en el tiempo un número indeterminado de mensajes y que, por lo tanto, ha de tener una naturaleza material. Su función fundamental es la de objetivar el habla, hacerla pública más allá del individuo y suministrarle al lenguaje un correlato material formado por signos visibles capaces de superar la transitoriedad de la comunicación oral y transmitir sus mensajes a través del espacio y del tiempo (Goody, 1996: 12). En este sentido, sistemas de comunicación gráficos como pueden ser los petroglifos, los pilares que analizamos en el apartado de la muerte o ciertos recursos iconográficos presentes en la cerámica y en la plástica castreña en general, es posible que encierren lenguajes escritos que hayan podido servir en algún momento como base de algún discurso oral. Otras manifestaciones como marcas en materiales perecederos o la sucesión de objetos, no son descartables, al igual que el uso de signos de dudosa interpretación como los documentados en el castro de Formigueiros (Samos), de apariencia semejante a los del alfabeto ibérico, aunque difícilmente equiparables (Gago, 2010).

Pero, independientemente de que haya existido en las comunidades castreñas un sistema de comunicación complementario al lenguaje oral, este último sería el que primase por encima de cualquier otro.⁷⁰ De esta manera podríamos definir a las mismas como ágrafas y, más aun, si las ponemos frente a una situación de contacto lingüístico con un sistema alfabético como es el latín. No obstante, nuestra definición de las comunidades castreñas como ágrafas no niega en modo alguno la existencia

⁷⁰ Somos conscientes de que la conservación de la escritura siempre es discriminatoria porque depende del soporte empleado y porque las formas más cotidianas, las que verdaderamente ilustran el uso de la escritura de una población, casi nunca aparecen reflejadas en el registro arqueológico. Con todo, lo más probable es que las comunidades castreñas carecieran de dichos sistemas de comunicación y que la oralidad fuese la protagonista en los mismos.

en ellas de un sistema de comunicación escrito de tipo pictográfico o incluso ideográfico; simplemente, imposibilita la posesión de un sistema de escritura de tipo fonético como el presente en la cultura romana.

En nuestro espacio de estudio, las fases a las que aludíamos de evolución de un sistema de comunicación escrito no se pueden rastrear. Pero sí parece evidente que, con la romanización de sus habitantes, estos adoptaron un sistema de escritura nuevo y ajeno a los mismos hasta constituir la principal manifestación escrita que nos han legado. Así, la introducción del latín supone la adopción de un lenguaje alfabético por medio de la importación de una técnica nueva de comunicación y de pensamiento. La escritura latina ha de ser entendida, desde el punto de vista de las sociedades galaicas, como una nueva herramienta que no estará al alcance de cualquiera. Esta irá acompañada del prestigio que supone usar un medio que evidencia como ningún otro la adquisición de un estilo de vida romano y, seguramente, la ciudadanía romana. Así pues, en los inicios del proceso, es necesario comprender que la escritura, para las comunidades castreñas, en ningún modo tendría el carácter probatorio y objetivo que le otorgamos hoy en día, ni sería entendida como un medio a través del cual transmitir un mensaje a la posteridad tal como lo hacían las civilizaciones clásicas.

En las sociedades ágrafas no existe un medio que sancione y estandarice las manifestaciones y fórmulas religiosas de sus habitantes. En ellas, el individuo recibe de generación en generación y por transmisión oral los conocimientos religiosos que van a configurar su pensamiento simbólico y que se irán consolidando por medio de la coherencia ritual y la repetición. Pero, dentro de este sistema, el individuo posee la libertad suficiente para interiorizar su pensamiento simbólico de acuerdo con la noción que ha recibido o, incluso, que él mismo ha configurado. Esto implica que las mentalidades y el pensamiento simbólico de este tipo de sociedades pueden experimentar modificaciones de una forma mucho más rápida que en aquellas donde todo aparece regulado por normas escritas y amparadas por agentes sociales. De este modo, una comunidad ágrafa tendrá mayor facilidad para cambiar y adaptar las características de su mensaje religioso, así como de sus creencias y sus rituales porque carece de una norma fija que recoja su tradición e indique lo que está bien hecho y lo que no, facilitando así el avance de procesos de aculturación como el de la romanización.

El propio funcionamiento cambiante y mutable del pensamiento simbólico de las sociedades ágrafas facilita, pues, la adquisición de nuevas técnicas que pueden ser empleadas para fines culturales y votivos como es la escritura. Ahora bien, ¿cómo repercute en sus mentalidades tal importación? A este respecto discrepamos con las hipótesis planteadas por Goody y Watt (1996: 39-82) para el caso de la Grecia antigua. Según estos autores, la adopción del sistema de escritura alfabético en la Grecia arcaica fue clave para el paso de un sistema de pensamiento mítico a otro de tipo lógico-empírico, que acabó derivando en un razonamiento de tipo científico y filosófico,

fundamental para el desarrollo de las estructuras políticas estatales y la jerarquización de su sociedad.

Frente a esta noción, la introducción de la escritura latina en nuestro espacio de estudio creemos que ha de ser entendida como una técnica que adquirió gran auge y propagación, más por sus connotaciones sociales, ideológicas y políticas, que por la modificación que supuso en las mentalidades de sus habitantes. Así, la siguiente afirmación de Olson, Hildyard y Torrance nos parece más que elocuente:

Los efectos de la cultura escrita en el cambio intelectual y social no son directos [...]. Es engañoso concebir la cultura escrita en términos de consecuencias. Lo que importa es lo que la gente hace con la escritura, y no lo que la escritura le hace a la gente. La cultura escrita no origina un nuevo modo de pensar, pero el hecho de contar con un registro escrito posiblemente le permite a la gente hacer algo que antes no podía hacer [...]. La escritura es importante por lo que permite hacer a la gente: alcanzar sus objetivos o vislumbrar objetivos nuevos (1985: 14).

La escritura contribuye a configurar una imagen abstracta del entorno y la vida en la que se desenvuelve el ser humano. Lo distancia así de la realidad inmediata y configura una cosmovisión más individual, al no depender tanto su pensamiento simbólico de la comunidad en la que se ve inmerso (Hernando, 2002: 53-63) o de agentes sancionadores de la tradición. Sin embargo, el cambio de una mentalidad de tipo mítica a otra lógica o racional, planteado por autores como Goody (1985 y 1996) o Havelock (1982), solo se produce cuando el sistema de escritura se encuentra totalmente interiorizado por parte del individuo y esta situación, como veremos, no se dará en el noroeste peninsular hasta épocas muy tardías y centradas en grupos sociales muy específicos.

Las necesidades y características socioculturales que justifican el empleo de un sistema de escritura fonética no estaban presentes en nuestro espacio de estudio. Por lo tanto, si una población se puede administrar y organizar sin necesidad de un lenguaje tan preciso como el alfabético y es capaz de expresar y reproducir su pensamiento simbólico sin él, parece normal que la introducción del latín no suponga modificación alguna al continuar vigentes buena parte de los mecanismos que lo integraban. Sin embargo, el nuevo orden social y político de la *Gallaecia* romana introduce una excepción a esta realidad: el latín es una muestra de romanidad evidente, de ciudadanía romana y su uso prestigia socialmente a quien lo emplea, puesto que lo habilita para formar parte de la nueva administración territorial.

De este modo, la nueva lengua supondrá ante todo la creación de un medio de prestigio y ascenso social a través del cual un individuo se diferencia con respecto a otro. Por esta razón, la escritura se solía exponer de forma pública, como son buena muestra de ello las aras que contienen el culto a las divinidades. Como comentaba

Woolf (1996: 30-39), a través de la epigrafía se busca afirmar la posición del individuo en una sociedad en pleno cambio y expansión. La movilidad de la población, el deseo de asegurar la memoria del prestigio adquirido en vida y la costumbre romana de construir la identidad de forma pública serán los factores que expliquen la relevancia y la proliferación de la epigrafía romana (Rodríguez Mayorgas, 2010: 151). Al mismo tiempo se configura una nueva forma de pensar que abrirá la mentalidad de los habitantes del noroeste peninsular a nuevas creencias.

La escritura más representada en el noroeste peninsular es la epigráfica. Más allá de su contenido, los textos tenían un significado material que contribuía a manifestar el valor social y cultural del dedicante o poseedor. En este sentido, la relevancia capital que ostenta el nombre en los epígrafes habla una vez más del prestigio que se deriva de su uso. Así, como bien expresaba Rodríguez Mayorgas: *lo que importa en Roma es el nombre: quién está enterrado, quién recibe honores y quién los rinde o bajo la autoridad de quién se ha actuado* (2010: 182). Erigir un monumento votivo o funerario constituía una forma de selectividad social en muchos aspectos. En primer lugar, porque no todo el mundo podía encargarse de la realización de un ara o epitafio, ya que ello exigía cierta capacidad económica por parte del dedicante. Por otro lado, el acto votivo en sí, como ya aludimos, supone una promoción romanizadora del individuo que lo reproduce, al asimilar con ello unos conceptos simbólicos ajenos a su tradición. Algo similar podríamos decir de los epitafios funerarios.

En un contexto en el que la escritura se interpreta como un medio de prestigio es posible que no se concibiese como relevante la comprensión de sus mensajes, dado que la propia palabra pudo haber servido como mecanismo simbólico *per se*. Para ilustrar esta realidad será necesario comprender cómo se realizaba un epígrafe, qué connotaciones derivarían de ello y cómo se manifestó todo esto en el noroeste peninsular a partir de ejemplos significativos.

De manera general, la persona que encargaba a un lapicida la realización de un ara o estela escribía un texto para que este lo materializara en un soporte. Para llevar a cabo tal acción, este preparaba la parte del monumento que recibiría la inscripción por medio de un ligero rebaje. A continuación realizaba la *ordinatio* sobre la *cartela* según unas pautas que variaban en función del período histórico, esbozaba el texto a carboncillo y, finalmente, esculpía de manera definitiva las letras. Detrás de todo este proceso se hallaba lo que a nosotros verdaderamente más nos importa: los factores lingüísticos, psicológicos y físicos que ya fueron señalados por Navascués (1953: 66) y que determinan la relevancia que la epigrafía tendría para la sociedad en la que esta se realizó. De este modo, los factores psicológicos se refieren al pensamiento humano que está detrás de quien encarga la inscripción; es decir, los que reflejan las pretensiones y objetivos que se busca con su materialización. Los lingüísticos, en cambio, enmascaran la expresión verbal que adquiere dicho

pensamiento y evidencian el grado de interiorización de la lengua escrita y del latín en general. Los físicos, por su parte, afectan a la morfología de la escritura y del soporte, mostrando el grado de familiaridad que la práctica epigráfica tenía dentro de una comunidad.

En el corpus epigráfico relativo a las divinidades indígenas de mayor proyección territorial, o las denominadas por la investigación como supralocales, se evidencian una serie de alternancias gráficas que han dado lugar a diferentes propuestas interpretativas y que han dificultado en gran medida su identificación. Así, es común, por ejemplo, observar teónimos que varían en su manifestación epigráfica en una o más grafías como: Nabia (*Nabia, Navia, Naviae, Nabiae*), Bandua (*Bandiae, Bandue, Bandi, Banduae, Bandua, Bande, Bandu, Bande*), Coso (*Coso, Cossue, Conso, Cosue, Cosei, Cosuneae, Cusu*), Reve (*Reve, Revve, Reva*) o Arentio (*Arentio, Arentiae, Arantia, Arantio*).

Estas vacilaciones de grafías, a veces, como en el caso de Nabia, parecen responder a una lógica geográfica que para ciertos autores reflejaría el origen y propagación del culto a esa divinidad (Prósper, 2002; Olivares, 2002). A nuestro entender, en cambio, son resultado de las dificultades que supone para las comunidades locales del noroeste peninsular adaptar la fonética de sus dioses a la escritura latina, puesto que la epigrafía, más que reproducir fielmente una lengua, plasma en un soporte el lenguaje hablado. Además, si bien es cierto que estas variaciones pueden manifestar alteraciones fonéticas regionales, también pueden evidenciar errores de cognición por parte de quien encarga el ara, del lapicida o de ambos. A este respecto hemos de considerar que la comprensión plena del latín en el noroeste peninsular no parece consolidarse hasta, al menos, el siglo V (Díaz y Díaz, 1983; Núñez García, 2010: 62).

Así, a partir de estas variables que parecen mostrar fallos a la hora de escribir un mismo teónimo, podemos entender que los epígrafes fueron realizados por gente que poseía un nivel de latinización bajo o que, directamente, desconocía el latín, tanto oral como escrito. Por otra parte, la mayoría de los epígrafes son una copia de otro texto anterior que en lugar de estar escrito en letras capitales lo estaba en letras cursivas o comunes. Este hecho, tal como indican autores como Mallon (1952) o López Barja (1993: 30), pudo originar fallos de traslación del texto original en letras en donde la confusión es más frecuente como, por ejemplo, entre la B y la D, la I y la L, la R y la B, etc. De igual modo, los textos epigráficos reproducen abreviaturas que no siempre son comprensibles más allá del autor original del texto y que pueden experimentar modificaciones por causa del mal entendimiento del lapicida. Por otro lado, también es posible achacar esos errores a que los lapicidas, aunque conocieran el latín, introdujesen en el texto interferencias propias de su lengua, que tendrían su mayor exponente en los nombres de los individuos y dioses de carácter local. Dichos

errores tal vez sean reflejo de la diferente pronunciación que las distintas comunidades conferían a una misma palabra.

Finalmente, la introducción de la escritura quizás se vinculara más con un sistema visual o pictográfico que con un sistema de lenguaje alfabético que materializa un discurso oral predeterminado. Con respecto a esto último, el caso de un ara dedicada a las Matres de San Miguel del Toral (Bembibre)⁷¹ resulta significativo. Aquí el texto se extiende por la moldura superior, desborda el espacio epigráfico principal y su separación parece responder a interrupciones casi silábicas. Ello puede evidenciar que las letras inscritas se concibiesen como imágenes que transmiten sonidos memorizados fruto de un contexto profundamente oral (Alonso Burgos, 2015: 393).

Otra muestra de esta realidad la componen las estelas funerarias de Troitosende,⁷² Mixós,⁷³ Mazarelas⁷⁴ (Monteagudo, 1996) o Bermés⁷⁵ (Rodríguez Mayorgas, 2010: 91-93; García Quintela y López Barja, 2014: 173-174). En las tres primeras las letras se emplean como si fueran imágenes y las representaciones iconográficas aparecen en las inscripciones acompañando a las letras o bien ocupando su lugar. En la estela de Bermés se representa una cabeza en la parte superior y, a continuación, una sucesión de líneas de escritura que se separan por medio de líneas horizontales. Sin embargo, los signos que en ella se reproducen nada tienen que ver con el alfabeto latino, sino que más bien transcriben signos conocidos en la tradición castreña como la cruz. Lo que vemos aquí, pues, podría ser otra muestra de cómo la adopción de la epigrafía latina derivaba del prestigio que esta aportaba a quien la usara más que como sistema de comunicación propiamente dicho. En este mismo caso de Bermés, el autor, posiblemente un iletrado, quiso introducir en su enterramiento una estela romana consciente de que la piedra tallada y la escritura monumental le conferirían notoriedad. En ella, el mensaje era secundario, puesto que seguramente no hubiese nadie que pudiese leerla. Lo realmente relevante era el monumento en sí.

La presencia de petroglifos y representaciones iconográficas combinadas con inscripciones en forma de letras puede suponer que la introducción del latín y de la escritura se viera como una manifestación gráfica de ideas que en el mundo prerromano se hacía por medio de símbolos e iconos. Es decir, las letras sustituyeron o complementaron los símbolos presentes ya en el mundo castreño, de tal manera que pudieron ser combinados entre sí en un primer momento para acabar sucumbiendo a las letras debido al proceso de romanización.

⁷¹ *HEp* 7, 1997, 379.

⁷² *IRG* III, 63.

⁷³ *IRG* IV, 110.

⁷⁴ *CIRG* I, 63.

⁷⁵ *CIRG* II, 83.

Para finalizar aludiremos a un paralelismo antropológico procedente del pueblo de los nambikwara de Brasil estudiado por Lévi-Strauss (1955: 339-344) en los años cuarenta. Los nambikwara eran una población ágrafa en la que la presencia del antropólogo y su hábito de escribir despertó en ellos tal interés que todos sus miembros intentaron imitar el sistema de escritura. Ante su fracaso, tan solo el jefe continuó intentado aprender la escritura alfabética, al intuir los beneficios que la técnica le podía aportar, especialmente, ante su sociedad. De este modo, comenzó a garabatear notas que el antropólogo no podía entender. Sin embargo, en el momento en el que se dispuso a dar a conocer lo que Lévi-Strauss debía regalar a la tribu a cambio de su hospitalidad, el jefe simuló leer la lista de presentes en un trozo de papel. Actuando así, no fingía conocer el sistema alfabético del antropólogo, sino que demostraba públicamente que compartía un conocimiento con aquel forastero que lo situaba en una posición preponderante.

No negaremos, tal como señalaba Beard (1991: 37), que es muy probable que la escritura supusiera en nuestro espacio de estudio un cambio en la relación establecida entre dioses y humanos, y también en la forma de expresar la identidad de las divinidades y de los propios individuos. Esta contribuiría, junto al desarrollo de la plástica, a la individualización identitaria de sus miembros y al proceso de comunicación con sus dioses. Sin embargo, el nivel de desconocimiento de la lengua escrita que se desprende de ciertos epígrafes del noroeste peninsular, junto al carácter elitista de este medio, nos llevan a pensar que tal realidad estaría muy limitada, quedando relegada a los principales núcleos urbanos, en donde residían los miembros de la administración más destacados del Imperio, y a los agentes que actuarían como intermediarios de estos en los medios rurales.

De este modo, desde nuestro punto de vista, la mayor parte de las aras romanas serían concebidas inicialmente como una herramienta más a través de la cual honrar y rendir culto a las divinidades. Esta sería análoga a las ya presentes en la Edad del Hierro que no tendrían porque verse substituidas por ella. El hecho de que no sea hasta el siglo II cuando se produzca la expansión del hábito epigráfico en *Gallaecia* puede asociarse a esta realidad y al carácter secundario que mantendría el latín como sistema de comunicación, tanto a nivel cotidiano como ritual, en los primeros siglos de romanización.

En definitiva, la epigrafía concerniente a divinidades indígenas, más que representar una manifestación cultural o ritual nueva o una mentalidad que operaría con mecanismos simbólicos diferentes, en nuestra opinión y hasta los siglos II-III, supone tan solo la escenificación de un proceso social. En él unos determinados individuos buscaban el prestigio y el reconocimiento que la ciudadanía romana aportaba y que tenía en el uso del latín uno de sus símbolos más representativos. Y, al mismo tiempo, rendían culto a unas divinidades que presidían su tradición simbólica

y que, como veremos, contarían en buena parte de los casos con el reconocimiento previo de las autoridades romanas.

Finalmente, otras consecuencias de la introducción de la epigrafía se manifestarán a medida que avance la antigüedad, ya que pronto se identificará con un mecanismo eficaz para redefinir simbólicamente espacios y objetos del pasado (Rodríguez Corral, 2012: 85). Ejemplos de ello los tenemos en escudos de estatuas de guerreros que son utilizados como soportes epigráficos en época romana, como los de São Julião, San Paio de Meixedo o Santa Comba; estatuas-menhir, como la ya mencionada de Muíño de San Pedro (Verín, Ourense), o espacios sagrados como el también analizado de As Canles. Pero, sin duda, el que mejor empleará este tipo de técnicas mediante el cual un determinado grupo de individuos dota de un nuevo sentido el simbolismo pretérito de un objeto o espacio será, como veremos, el cristianismo. Lo hará, al igual que en los casos anteriores, basándose más en el prestigio de la escritura como elemento material que en el significado de sus palabras.

1. 6. 3. Las divinidades galaico-romanas

A continuación procederemos a analizar ciertos elementos referidos a las divinidades que integrarían el panteón galaico-romano. Partiremos de una concepción de la epigrafía como expresión del pensamiento simbólico presente en los primeros siglos de la *Gallaecia* romana (Alföldy, 1998a: 289-301; Donati, 2002: 1; Álvarez García, 2014: 5), dotado de un significado más social que ritual. El análisis de los teónimos será esencial, pero no como un elemento aislado sino teniendo en cuenta su tipología, localización y dispersión geográfica; la identidad de sus dedicantes; la morfología y estructura de los votos efectuados; el soporte material de la inscripción, así como las investigaciones desarrolladas por otros autores procedentes de un campo ajeno y desconocido para nosotros como la lingüística.

Tal como advertimos, definiremos estas creaciones simbólicas como “galaico-romanas” por el hecho de partir de unas fuentes y de un contexto cultural y religioso romano, pero con evidencias de un sustrato prerromano. En este sentido, la distinción de este apartado con el presente en el capítulo II (“el panteón romano-galaico”) será artificial y preconcebida, al basarnos tan solo en la identificación de entidades no constatadas en la religión romana ni en el resto de provincias del Imperio. Por esta razón, elementos simbólicos muy característicos del noroeste peninsular como los Lares Viales serán analizados en el segundo capítulo.

Por otra parte, los límites geográficos para el análisis de las divinidades galaicorromanas no se corresponderán con los mantenidos en el resto de la tesis. Los motivos son simples. El intento de comprender la realidad simbólica y el significado de un determinado dios presente en el noroeste peninsular nos conducirá a rastrear y estudiar cada una de sus manifestaciones. No importará el contexto geográfico en el

que se halle para ver si esta divinidad pudo haber sido importada de otro territorio o, por el contrario, haber sido exportada por parte de comunidades galaicas desplazadas en época imperial a otras regiones.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, para la confección de este apartado fueron analizadas 232 inscripciones, lo que convierte al corpus epigráfico de divinidades prerromanas del noroeste peninsular en un caso único en el Imperio por su gran diversidad. Figuras como Untermann (1985: 343-364) señalaron en su día que tal proliferación podría ser muy inferior si tenemos en cuenta que muchos de los teónimos quizá se correspondiesen con epítetos que aluden a una misma divinidad y que reflejarían ese deseo de diferenciación presente entre las diferentes comunidades castreñas. Además, prestaremos atención a las posibles variaciones de un mismo teónimo, en función de las alteraciones que puede experimentar una palabra que se transcribe por primera vez en un soporte material o que plasma las variaciones fonéticas de una determinada región. Sobre estas realidades, aplicaremos un primer criterio de clasificación basado en su representatividad y dispersión geográfica. Así tendríamos divinidades de carácter supralocal, locales o sin continuidad espacial, pero con más de una referencia, y dioses locales con una única inscripción documentada. A partir de aquí analizaremos las principales divinidades conocidas para finalizar aportando algunas conclusiones que nos ayuden a comprender las características del panteón religioso que pudo haber estado presente en la Edad del Hierro del noroeste peninsular.

1. 6. 3. 1. Las divinidades supralescales

1. 6. 3. 1. 1. Nabia

Nabia se erige como la única divinidad supralocal femenina del panteón galaico-romano y la que mayor proyección espacial ostenta junto a la figura de Bandua. Su ámbito geográfico se corresponde con la práctica totalidad del noroeste peninsular al documentarse en territorios como la actual Galicia,⁷⁶ Asturias,⁷⁷

⁷⁶ De Lugo: *IRG* II, 6 (San Mamede de Lusada, Guntín); *IRG* II, 7 (San Martín de Montedemeda, Lugo); *IRLu*, 75 (Cervantes); *HEp* 3, 1993, 246 (San Miguel de Orbazai, Lugo). De A Coruña: *HEp* 15, 2006, 165 (Lousame). De Ourense: *HEp* 13, 2003-2004, 489=*AE* 2004, 778 (castro de San Cibrán de Las, San Amaro); *IRG* IV, 81=*CIL* II, 2524 (San Juan de Comba, Castro Caldelas); *IRG* IV, 80=*CIL* II, 5622 (Monte do Viso, Nocelo da Pena); *IRG* IV, 82=*CIL* II, 2602 (A Pobra de Trives); *IRG* IV, 83=*CIL* II, 2601 asociada por Fita (1903: 395) al emplazamiento de A Pobra de Trives, pero sin evidencias suficientes.

⁷⁷ *CIL* II, 5733 (Ujo, Mieres), pero en alusión a un más que hipotético epíteto como es el de *corona*, vinculado a Nabia en el epígrafe sacrificial de Marecos (*AE* 1973, 319=*RAP*, 469).

Zamora,⁷⁸ León,⁷⁹ Braga,⁸⁰ Vila Real,⁸¹ Porto,⁸² en zonas más meridionales como Castelo Branco⁸³ y Viseu,⁸⁴ o más alejadas aun, como es el caso de Cáceres,⁸⁵ donde se hallan nueve de las treinta posibles dedicatorias a Nabia que hemos analizado y que, sin duda, mantienen estrecha relación con la colonia romana *Norba Caesarina* (Arenas-Esteban y López-Romero, 2010: 156-162).

Desde los inicios de la investigación, Vasconcelos (1905: 399-400) definió a Nabia como una divinidad eminentemente acuática, evidencia de la relevancia que habría tenido en nuestro territorio el culto a las aguas desde la antigüedad hasta prácticamente la actualidad. A ello contribuía la supuesta vinculación del teónimo con el término del sánscrito *navya* ("curso de agua"), la presencia de la divinidad en un santuario como el de A Fonte do Ídolo y su asociación con hidrónimos actuales como los ríos Navia o Navea. También se unía a esta concepción una visión animista de la religión presente en este tipo de pueblos prerromanos, que evolucionaría al politeísmo y, posteriormente, al monoteísmo gracias a su inclusión en el entramado político romano. Además, desde una perspectiva romana, el reconocimiento del carácter divino de un río no resultaba extraño. Era una práctica frecuente, tanto en ríos propios de su territorio como del enemigo, presentarlos como aliados o adversarios de Roma que incluso eran expuestos en los triunfos de los emperadores como un elemento derrotado más, tal como testimonian los casos del Rhin, Nilo, Tigris o Éufrates (Montero, 2012). A esta teoría se unieron análisis lingüísticos, como el desarrollado por Albertos Firmat (1966: 166), que interpretaba el teónimo *Nabia* como una derivación de la palabra *naus*, es decir, "nave". Esta, además, compartiría un origen etimológico con *nava*, de la que proceden muchos topónimos e hidrónimos del noroeste peninsular en relación a un significado próximo al concepto de valle o cañada.

Posteriormente, autores como Tranoy (1981: 294), partiendo de la relación que mantenía el teónimo con ciertos topónimos, pasarán a identificarla con una divinidad de tipo tutelar y protectora semejante a Bandua o Cosus; y, por su relación con Júpiter en el altar de Marecos,⁸⁶ con una deidad asociada, no solo al agua, sino también al cielo y a la tierra, de manera semejante a la Diana romana (Le Roux y Tranoy, 1974:

⁷⁸ *HEp* 18, 2009, 485=*AE* 2009, 605 (Vilardiegua de la Ribera).

⁷⁹ *HEp* 10, 2000, 351 (Folgo de la Ribera).

⁸⁰ *CIL* II, 2419=*AE* 1986, 386=*RAP*, 174 (A Fonte do Ídolo, Braga); *RAP*, 173 (A Fonte do Ídolo, Braga).

⁸¹ *AE* 1980, 581=*HEp* 7, 1997, 1260 (Vila Pouca de Aguiar).

⁸² *CIL* II, 2378=*ILER*, 894=*RAP*, 171 (Monte de Baltar, Vandoma, Paredes); *AE* 1973, 319=*RAP*, 469 (Marecos, Penafiel).

⁸³ *CIL* II, 5623=*ILER*, 890=*RAP*, 170 (Pedrogão Pequeno, Sertá); *HEp* 14, 2005, 423=*AE* 2005, 746 (Ferro, Covilhã).

⁸⁴ *AE* 1980, 581=*AF*, 114=*RAP*, 172 (Tres Minas).

⁸⁵ *HEp* 1, 1989, 160=*AE* 1968, 216=*CPILC*, 161 (Cáceres); *HEp* 1, 1989, 159=*CPILC*, 162 (Cáceres); *HEp* 5, 1995, 190=*AE* 1984, 496 (Villa del Rey); *HEp* 1, 1989, 161=*CPILC*, 155 (Cáceres); *CIL* II, 5279 (Trujillo); *CIL* II, 756=*ILER*, 887 (Alcántara); *AE* 1984, 494 (El Gaitán); *HAE*, 1391=*CPILC*, 572 (Trujillo); *AE* 1956, 224=*HEp* 1, 1989, 204 (Villamiel, en alusión no a Nabia, sino a Salamati).

⁸⁶ *AE* 1973, 319=*RAP*, 469.

252). Melena (1984: 243-245), siguiendo con esta última idea y la lógica de definir a la diosa por el contexto de sus aras, asimiló a Nabia con Diana por su vinculación con bosques y lugares montañosos. Esta circunstancia la hacía equiparable también a las ninfas de los bosques que en la religión romana recibían el nombre de *Napaeae Nymphae*. La argumentación se basaba en que algunos contextos epigráficos, como Gaitán⁸⁷, Monte Baltar⁸⁸ y Nocelo da Pena,⁸⁹ carecían de corrientes de agua, por lo que Nabia podía aquí asimilarse con una entidad dominante de entornos naturales agrestes.

Volviendo sobre las tesis de Tranoy, Encarnação (1975: 243) sostenía que Nabia podía considerarse una muestra más de las divinidades de tipo protector o tutelar que abundaban en el noroeste peninsular a partir de la presencia de topónimos en sus epítetos. Para este autor, esta tipología de dioses sería a la que se acudiría en caso de necesidad y, por lo tanto, la que gozaría de mayor popularidad; de ahí, la relevancia alcanzada en la epigrafía y su pertenencia al grupo de divinidades supralocales. Una posible alusión a la función tutelar de Nabia pudo haber quedado recogida en la tradición oral de Pedrógão; zona en la que, tal como recoge García Fernández-Albalat (1990: 306), se documentó un ara suya⁹⁰ en el interior de una capilla situada al borde del río Zézere, en un contexto de abundantes materiales romanos. La leyenda indica que cuando el río amenazaba con una gran crecida y, por lo tanto, con la ruina de las cosechas, los vecinos invocaban a la Senhora das Aguas Feras para demandar su protección. Sin embargo, como bien se indicó al inicio de este apartado, la tradición oral, por sí misma y sin una continuidad en el espacio, ha de ser tenida en cuenta como referencia, pero no como base explicativa.

Más recientemente, Olivares (1998-1999 y 2002: 235-240) concibió a Nabia como una divinidad de carácter soberano y polifuncional, cuyas propiedades y atributos variarían en función del contexto en el que se localizaran sus aras. De este modo, tendríamos la presencia de Nabia en posibles santuarios situados en parajes despoblados, como colinas o montañas boscosas, que mostrarían una función de tipo soberana o celeste, semejante a la de un Júpiter con el que se vincula en Marecos y que estaría más presente en el área bracarense. Por otro lado, una función más tutelar y protectora predominaría en el *conventus* lucense, donde el teónimo aparece con topónimos que aluden a diversos núcleos de población. Finalmente, otra función relacionaría a Nabia con un significado propio de una divinidad salutífera, de fertilidad y dotadora de riqueza y bienestar, allí donde sus monumentos aparecen próximos a fuentes sagradas.

Esta polifuncionalidad quedaría bien representada en el ara de Marecos. Aquí una Nabia con función soberana se vincula con Júpiter y otra versión de la misma se

⁸⁷ AE 1984, 494.

⁸⁸ CIL II, 2378=ILER, 894=RAP, 171.

⁸⁹ IRG IV, 80=CIL II, 5622.

⁹⁰ CIL II, 5623=ILER, 890=RAP, 170.

relaciona con la tutela y la defensa de una comunidad o con aspectos más privados relacionados con la salud, la fertilidad y la riqueza de sus individuos. Para Olivares, el hecho de que solo se documente en el noroeste peninsular una divinidad supralocal femenina constituye una muestra más de su polifuncionalidad, ya que ello favorecería su expansión por diferentes ámbitos en detrimento de otras divinidades menores que no alcanzarían su plasmación material en época romana.

En relación a la interpretación de A Fonte do Ídolo de Braga, Elena, Mar y Martins (2008: 62) interpretaban a Nabia como una diosa acuática de los valles, por ser estos los espacios por los que circulan los ríos y las diversas corrientes de agua. Se erigiría, así, como una divinidad de rituales propiciadores de la fertilidad y asociada con la renovación de las fuerzas de la naturaleza. Finalmente, Prósper (1997: 141-149; 2002: 194) desvinculó la divinidad de su carácter acuático. Para ello, partiendo de análisis lingüísticos en donde equiparaba el término *Nabia* con el de *Navis*, le otorgó un ámbito propio de los valles. Sin embargo, también señalaba la posible identificación del teónimo con el adjetivo **nâwyos* que significaría “*navegable, flota, relativo a la nave*” y que, según la autora, resulta *de fácil aplicación a los hidrónimos, pero de difícil explicación como teónimo* (2002: 194). Sobre esta cuestión volveremos más adelante.

En cuanto a su iconografía, la única imagen que se le ha atribuido procede del contexto ritual de A Fonte do Ídolo (Braga), en relación a la figura togada situada en su parte occidental. Como ya indicamos, puede que estemos ante un sincretismo iconográfico por el que Nabia sea asimilada a la Fortuna romana, de comprobarse algún día que el objeto que porta la imagen es realmente una cornucopia o que se acompaña de otros elementos característicos como el *modius*, la diadema o el timón (Bailón, 2006-2007: 236-237). En este marco, la figuración y significado con el que se revestiría Nabia podría explicar la formación de un estanque enfrente a su fachada. Así, de manera similar a lo sucedido en otros templos, como el de Fortuna Primigenia de Preneste (Bloch, 1985: 95-96) o el de Murcia (Martilla et al., 2005: 173), se podrían realizar rituales de finalidad adivinatoria o salutífera por medio del depósito en el agua de objetos grabados o monedas con los que llevar a cabo oráculos o rogativas.

Otra posible referencia iconográfica aparece en un ara hallada en San Martín de Montedemeda (Lugo), donde se representa en bajorrelieve el símbolo de la luna.⁹¹ Se han documentado inscripciones donde parece que la propia luna es venerada como una divinidad, como, por ejemplo, en una hallada en Mérida en la que se representaba en un templo la luna acompañada de las palabras *et ante luna sedis eius*⁹² y otra en San Miguel das Caldas de Vizela (Braga).⁹³ No obstante, en el noroeste peninsular, este motivo es uno de los más frecuentes y empleados en las

⁹¹ IRG II, 7.

⁹² HEP 9, 1999, 227=AE 1983, 488.

⁹³ CIL II, 2407=RAP, 470.

estelas funerarias, por lo que podría conferir cierto carácter mortuario o psicopompo a la divinidad.

Si nos centramos en el teónimo en sí, el elemento más destacado tiene que ver con la alternancia recurrente a la hora de utilizar la grafía “V” o “B”, es decir, Nabia o Navia. La interpretación tradicional de este fenómeno desde Blázquez (1962: 178) sitúa el uso de Navia en el área del *conventus* lucense, mientras que Nabia se relega al bracarense. Esta situación serviría para presentar un origen del culto en territorios astures y galaicos orientales, puesto que la forma en V, además de estar documentada en varios testimonios hidronímicos actuales, se considera anterior a su posterior evolución en B (Prósper, 2002: 440-441).

Partiendo de los datos recopilados, esta tendencia parece confirmarse. En el *conventus* lucense predomina el uso exclusivo de la grafía “V” y es mayoritario en el bracarense el empleo de la “B”, dejando el territorio intermedio entre ambas divisiones administrativas con un uso indistinto de ambas formas. La única excepción de este fenómeno la constituye un ara documentada en Cáceres,⁹⁴ donde se lee *Navi*, aunque es posible que tenga su continuidad en los casos en los que solo se escribió el inicio del teónimo *Na* y que también proceden de Cáceres.⁹⁵ Estos últimos epígrafes, además, representan los únicos testimonios en los que se fracciona de esta manera el teónimo Nabia, puesto que lo normal es que la inscripción reproduzca al menos la raíz *Navi* o *Nabi*; hecho que, por otra parte, dificulta la asociación de estas aras con el culto a Nabia.

La presencia de estos epígrafes que rompen la tendencia de los territorios meridionales de plasmar el teónimo Nabia con la grafía “B” puede servir para dilucidar la presencia de este culto a partir de migraciones del *conventus* lucense. Estas, si bien no han dejado evidencias de su origen identitario directamente en la inscripción, sí lo habrían hecho por medio de su dedicatoria. Así, el uso de la “V” se podría incluso considerar como un posible símbolo de identidad de un colectivo emigrado que alude a su procedencia, involuntaria o voluntariamente, a través de esta forma de consagrar su culto a Nabia. De este modo, el uso específico que cada territorio realiza de una grafía podría corresponderse con una forma diferente de pronunciar el teónimo y, con ello, de plasmar el sentimiento identitario de una comunidad. Así se explicaría, además, la proyección tan meridional que alcanza el culto a Nabia en esta región de la *Norba Caesarina*. Con todo, también puede responder, tal como indicaba en su día Melena (1984: 233-266), a una confusión entre grafías sin repercusión social o simbólica alguna.

Si pasamos al contenido de los epígrafes, se aprecia como en la mayor parte se alude al dedicante, bien sea a título personal o bien a través de una colectividad,

⁹⁴ *HEp* 1, 1989, 159=CPILC, 162.

⁹⁵ *HEp* 1, 1989, 160=AE 1968, 216=CPILC, 161; *HEp* 1, 1989, 161=CPILC, 155.

tanto indígena⁹⁶ como romana o romanizada, tal como ilustran los votos realizados por diferentes miembros del ejército.⁹⁷ Este hecho resulta relevante puesto que, tal como ha apuntado Olivares, la ausencia de dedicante en una inscripción votiva puede indicar que estas aras *están en lugares privados, con afluencia de público o sin ella, cuyo propietario es conocido por los individuos que acuden y, por tanto, ello hace innecesario la inclusión de su nombre en los altares* (2013: 59). Es decir, la presencia mayoritaria de dedicantes en los votos ofrecidos a Nabia podría señalar el carácter público o comunitario de su culto, algo que, por otra parte, es característico de la inmensa mayoría de las inscripciones votivas de *Gallaecia*.

Otro aspecto que podría incidir en esa naturaleza pública sería el empleo en cinco de sus epígrafes⁹⁸ del término *sacrum*. Dicha fórmula es la más común junto a la mención del dedicante en dativo del acto de consagración y probaría que los epígrafes a Nabia fueron consagrados y dedicados de manera pública o comunitaria.

En el mismo sentido, en otras cuatro inscripciones⁹⁹ y en otra relacionada con *Salamti*¹⁰⁰, divinidad asociada a Nabia en un epígrafe documentado en Trujillo (Cáceres),¹⁰¹ aparece la palabra *Dea*. Algunos autores consideran que el hecho de que un teónimo o epíteto vaya precedido por este apelativo no indica otra cosa que una forma de aclarar el contenido de la inscripción (Prósper, 2002: 32) o una mera falta de comprensión por parte de la mentalidad religiosa romana del mismo (García Fernández-Albalat, 1990: 77). Sin embargo, del uso de este término se pueden desprender otras conclusiones. Así, tal como han apuntado autores como Salinas (1995) o González-Rodríguez y Marco Simón (2009), el uso del apelativo *deus* vinculado con una divinidad indígena puede indicar un nivel de romanización y de aceptación por parte de los agentes romanos muy elevado e incluso su posible integración en el panteón romano oficial. Esta realidad resultaría muy sugestiva y, en nuestra opinión, ayudaría a comprender porque el culto a Nabia adquirió tanta representación y expansión, ya que su aceptación por parte del nuevo orden social y cultural romano favorecería su plasmación por todo el noroeste peninsular.

Estas fórmulas no se restringen a un ámbito geográfico concreto, sino que aparecen en todos los espacios en los que documentamos el culto a Nabia. Los datos son significativos puesto que el 38 % de las aras dedicadas a esta divinidad aludirían

⁹⁶ *IRG* IV, 83=*CIL* II, 2601 con presencia del símbolo \supset que denotaría una realización del epígrafe en torno al siglo I. Además, debemos tener en cuenta, tal como señalan González-Rodríguez y Ortiz-de-Urbina (2017), que en el epígrafe tal vez se haya puesto de manifiesto la fórmula *voti compotem aliquem facere*, algo que hablaría del cumplimiento óptimo del *votum* por parte de la divinidad solicitada y de su ejecución con un carácter personal y concreto.

⁹⁷ *CIL* II, 5733; *IRLu*, 75.

⁹⁸ *IRG* IV, 81=*CIL* II, 2524; *IRLu*, 75; *HAE*, 1391=*CPILC*, 572; *HEp* 5, 1995, 190=*AE* 1984, 496; *HEp* 1, 1989, 160=*AE* 1968, 216=*CPILC*, 161.

⁹⁹ *CIL* II, 756=*ILER*, 887; *HEp* 14, 2005, 423=*AE* 2005, 746; *HEp* 10, 2000, 351; *HEp* 1, 1989, 159=*CPILC*, 162.

¹⁰⁰ *AE* 1956, 224=*HEp* 1, 1989, 204.

¹⁰¹ *CIL* II, 5279.

a una consagración de tipo comunitaria y pública. Con todo, hay que tener en cuenta que las fórmulas de consagración a veces son más una muestra de lealtad y agradecimiento que una devoción religiosa propiamente dicha.

En cuanto al significado y a la función de esta divinidad, es cierto, tal como han señalado autores como Olivares (1998-1999, 1999a y 2002), que las aras aparecen en contextos diferenciados que pueden indicarnos funciones heterogéneas. Así, la vinculación que se establece, sobre todo en la zona del *conventus* lucense, con núcleos de población puede señalar una función o significado tutelar. En cambio, en otras regiones como la zona de Marecos o Braga, donde se relaciona con deidades como Júpiter, la figura de Nabia alcanzaría una relevancia soberana para las comunidades castreñas. Sin embargo, la mutabilidad de los contextos respondería más bien a la mudanza vivida y escenificada por parte de los dedicantes de los votos a Nabia y al contexto ya aludido de prestigio social vinculado con la consagración de un monumento escrito; más aun, si a este se le otorga un carácter público.

La relación de esta divinidad con ciertas corrientes de agua en función de diversas aras situadas a pie de fuentes y en las inmediaciones de ríos y riachuelos parece clara. No obstante, tal asociación creemos que no ha de referirse a ciertas divinidades acuáticas dotadas con funciones profilácticas o procreativas, más próximas a creaciones simbólicas como las ninfas romanas. En ninguna de sus inscripciones se recoge la fórmula *Pro Salute* en búsqueda del bienestar de una comunidad o de un individuo. Tampoco consideramos que Nabia sea una divinización de las corrientes de agua, concepción que desde una perspectiva prerromana nos situaría más en una religiosidad de tipo animista que politeísta, confundiendo lo sagrado y lo divino. Por otro lado, desde el punto de vista romano, la divinización de un río con nombre Nabia tampoco tendría mucho sentido al constituir este un acto vinculado con espacios beligerantes y hostiles y con cursos de agua de gran relevancia. En el caso de cursos de pequeña entidad, como son los que circulan mayoritariamente por el noroeste peninsular, la asimilación de posibles divinidades fluviales se haría a través de figuras como Neptuno o incluso de las Ninfas.

En un intento de profundizar en la relación de Nabia con las corrientes acuáticas, el ara de San Martín de Montedemeda (Lugo), con el motivo lunar, ayuda a comprender una posible función de la diosa como entidad simbólica psicopompa. A ello contribuiría el significado etimológico otorgado por Prósper (2002: 194) de *Nabia* como equivalente a valle, a nave o a espacio navegable. Si interpretamos las corrientes de agua como vías de acceso al *Más Allá* y tenemos en cuenta que los ríos discurren por valles comunicando las montañas con el mar, tal como hemos argumentado para el ámbito funerario, el significado de Nabia como elemento vehicular tendría sentido, al igual que la presencia del creciente lunar. De igual modo, la vinculación que se manifiesta entre Nabia y ciertos núcleos de población podría

explicarse como una referencia a una divinidad encargada de proteger a los miembros muertos de los mismos y de favorecer su tránsito al *Otro Mundo*.

En función de lo expuesto, y a modo de hipótesis, podríamos definir a Nabia como una divinidad vinculada con el ámbito funerario y con funciones psicopompas. Esta emplearía las corrientes de agua y los medios acuáticos como lugar de actuación de acuerdo con la concepción de la muerte presente en la Edad del Hierro. Su culto parece muy extendido por el noroeste peninsular lo que, unido a su importancia simbólica, acorde con la trascendencia de la muerte, haría que fuese aceptado por el nuevo contexto cultural romano. De esta forma, su culto sería admitido y materializado de manera pública en múltiples espacios, dando lugar a una de las figuras simbólicas con mayor representación en la epigrafía votiva del noroeste peninsular.

1. 6. 3. 1. 2. Reve

Reve constituye, junto a Bandua y Cosus, la divinidad masculina más importante del noroeste peninsular en cuanto a número de referencias y a extensión geográfica. Así, contamos con un total de 26 menciones o 28 si incluimos las dos alusiones al teónimo Salamati abordado con anterioridad.

En cuanto a su ámbito de influencia, podemos distinguir dos zonas en las que se concentran la mayor parte de las inscripciones de Reve, puesto que más allá de ellas, estas serán de carácter aislado¹⁰² y confuso.¹⁰³ Una se corresponde con los territorios de la actual provincia de Ourense¹⁰⁴ y la otra con la región noroccidental de la antigua Lusitania; o, lo que es lo mismo, los territorios de los distritos de Vila Real,¹⁰⁵ Guarda¹⁰⁶ y Castelo Branco¹⁰⁷ (Arenas-Esteban y López-Romero, 2010: 156-162). A partir de estos dos grandes espacios de influencia algunos autores han visto una lógica evolutiva y de difusión del culto a Reve según el cual el núcleo original del mismo se situaría en la cuenca norte del Guadiana y en la Lusitania meridional; y a

¹⁰² Destaca a este respecto la referencia a Reve en una inscripción ya analizada en nuestro apartado dedicado a los rituales de sacrificio como es la de Arronches (Portalegre) (AE 2010, 645).

¹⁰³ En nuestro análisis hemos incluido una pequeña losa circular que hace mención a *Rebe Trasangiange* documentada en Ferrol (A Coruña) (HEp 13, 2003/2004, 309=HEp 18, 2009, 124).

¹⁰⁴ IRG IV, 93 (Mosteiro de Ribeira, Xinzo de Limia); AE 1976, 298 (castro de San Antonio, Baltar); IRG IV, 95=CIL II, 685 (Rubiás); AE 1991, 1041=HEp 4, 1994, 577=AF, 2, 116 (Santa María de Castromao, Celanova); Rodríguez González, 1997: 51-60 (As Burgas, Ourense); HEp 18, 2009, 265 (As Burgas, Ourense); HEp 18, 2009, 266 (As Burgas, Ourense); HEp 17, 2008, 99 (As Burgas, Ourense); HEp 18, 2009, 267 (As Burgas, Ourense); AF, 100=AF, 2, 113=HEp 18, 2009, 268 (Forderrei Vello, Vilardevós); HEp 7, 1997, 501=HEp 14, 2005, 230 (Xinzo de Limia); HEp 5, 1995, 644 (A Pobra de Trives); HEp 9, 1999, 448 (Baltar).

¹⁰⁵ AE 1973, 315=ILER, 862=RAP, 161=AF, 2, 126 (San Antonio de Monforte, Chaves en referencia a *Larauco*); HEp 9, 1999, 763 (Guiães); RAP, 613=HEp 5, 1995, 1059 (Vilar de Perdices, Montealegre, en alusión a *Iovis socio Larouco*); HEp 4, 1994, 1094 (Vilar de Perdices, Montealegre, en referencia a *Larauco*).

¹⁰⁶ RAP, 466=HEp 5, 1029 (santuario Cabeço das Fráguas).

¹⁰⁷ EMTPJ, 13=RAP, 187 (Alcains); AE 1909, 246=ILER, 915=RAP, 186 (Indanha-a-Nova); AE 1909, 245=ILER, 914=RAP, 184 (Indanha-a-Nova); EMTPJ, 12=RAP, 185 (Indanha-a-Nova).

partir de aquí se expandiría de manera difusa hacia áreas septentrionales, encontrando en el interior de la provincia orensana un espacio de especial aceptación (Prósper, 2002: 440-441).

En lo referente a las interpretaciones sobre el significado y la naturaleza de Reve, una de las primeras cuestiones debatidas tuvo que ver con el género de la divinidad. Así, autores como Fita (1911 y 1914), Blázquez (1962) o García Fernández-Albalat (1990) concibieron a Reve como una divinidad femenina, denominándola bajo el teónimo Reva. Sin embargo, a mediados de los 90, estudios desarrollados por Villar (1994-1995 y 1995) evidenciaron que en realidad se trataba de una divinidad masculina en función de sus epítetos. Esta propuesta se mantiene y parece la correcta.

En cuanto a su significado, como en todos los casos, las opciones barajadas han sido tan numerosas como heterogéneas. Así, por ejemplo, Rodríguez González (1997), en relación a los hallazgos de las Burgas (Ourense) consideró a Reve como una divinidad con fines y funciones de carácter profiláctico y curativo. Otros autores como García Fernández-Albalat (1990) lo identificaron con un carácter guerrero. Pero, sin duda, la hipótesis interpretativa más extendida ha sido aquella según la cual Reve, de manera semejante a Nabia, se identificaba y vinculaba con corrientes de agua a partir de diversos criterios lingüísticos defendidos por Fita (1911 y 1914), Blázquez (1962) o Villar (1995).

Dentro de estos últimos planteamientos y compartiendo una perspectiva eminentemente lingüística, Prósper (2002) consideraba el término Reve, no como una divinidad propiamente dicha, sino como la denominación del concepto físico y natural de “río”. De esta manera, la autora se sumaba a la teoría anteriormente desarrollada por Fita (1911 y 1914) y Villar (1995), según la cual todas las dedicaciones con la palabra “Reve” debían interpretarse como alusión a una corriente de agua divinizada o sacralizada. Como argumentaba Villar, Reve, en su origen, no sería otra cosa que un simple apelativo empleado para designar el concepto “río” pero *paulatinamente, el dios deja de consistir en la realidad física misma del fenómeno para pasar a concebirse como una entidad personal de carácter divino, que en él habita y es su protector o dispensador* (1995: 200). En el fondo, detrás de estas interpretaciones que sitúan a Reve en vinculación a los ríos, tenemos algo semejante a lo que sucedía con Nabia: una preconcepción de la religiosidad de la Edad del Hierro como una realidad arcaica y, por lo tanto, propia del ámbito animista que evolucionaría hacia soluciones politeístas. Aun así, esta hipótesis gozará de gran aceptación al explicar la vinculación constante de Reve con epítetos relacionados con hidrónimos y topónimos, ya que el carácter genérico y ambiguo del concepto “río” necesitaría de la referencia a un lugar concreto para especificar el voto realizado.

Con todo, este argumento puede trasladarse a otras realidades simbólicas, y así lo hace la misma Prósper (2002) al analizar una divinidad concreta y sin desarrollo

más allá de una única referencia documentada en Santo Tirso (Oporto) como Abne.¹⁰⁸ Aquí, la autora también determina un significado idéntico al de Reve, haciendo derivar el teónimo de la evolución del término lusitano *abnis* ("río"). En palabras de Prósper y sin mencionar una posible relación con Reve: *la palabra para río en sí no requiere ser entendida como teónimo; y si pasa a ser sentida paulatinamente como nombre propio, no pierde a pesar de todo su significación apelativa* (2002: 97). De nuevo se puede apreciar el razonamiento esgrimido por Villar (1995): determinados elementos naturales tenían en el pasado un carácter divino y, con el tiempo, desembocarían en una personificación del fenómeno, evolucionando de un estadio religioso animista a otro politeísta. Así, en la medida en que se consolidara la personificación de la divinidad, esta iría adoptando una entidad diferenciada del fenómeno físico asociado hasta constituir una realidad independiente que habita en ese espacio y que, a su vez, dejaría de ser considerado divino para hacerlo como una realidad sagrada.

Sin embargo, la interpretación y vinculación de Reve con las corrientes de agua resulta incompleta, ya que no todos los epítetos de los que se acompaña aluden a este elemento de la naturaleza. El caso de Larouco es, posiblemente, el más significativo y el más mencionado.

De este modo, investigadores como Olivares (2000 y 2002: 169-186) entendieron que la figura de Reve debía ser interpretada como una divinidad soberana dentro del panteón del noroeste peninsular. Su función sería proteger a las comunidades castreñas a partir de su vinculación con las corrientes de agua, pero también con las cumbres montañosas, de una manera semejante a Taranis en el panteón galo, que, al igual que Reve, compartía una asimilación con el Júpiter romano.¹⁰⁹ Este autor establece unas diferencias entre Reve y otras dos divinidades que trataremos más adelante: Bandua y Cosus. Estas dos últimas debían ser concebidas como entes tutelares y defensivos de las comunidades castreñas que les rendían culto. Reve, en cambio, superaría dichas funciones como dios que asumía, al igual que Júpiter y Taranis, un papel político-jurídico, siendo venerado por varias comunidades locales y, tal vez, como resultado de tratados o pactos desarrollados con carácter intercomunitario (Olivares, 2002: 185).

Pero este investigador va más allá y vincula a Reve con una divinidad a la que ya aludimos como es Salamati. Para Olivares, Salamati puede ser interpretado, desde el punto de vista lingüístico, como una divinidad de ámbito fluvial al derivar su teónimo de la raíz **Sal-*; es decir, "curso de agua", tal como reflejan numerosos hidrónimos europeos que contienen dicho lexema. Sin embargo, también puede ser interpretada con una divinidad de carácter soberano debido a su asociación con Júpiter a través

¹⁰⁸ RAP, 1=ILER, 704.

¹⁰⁹ En el caso de Reve, su asociación con Júpiter queda reflejada en el santuario de Pena Escrita (Vilar de Perdizes, Montealegre, Vila Real) (RAP, 613=HEp 5, 1995, 1059), donde aparece la expresión *I(ovis) Soc(io) Larouco* y Larouco podría constituir una alusión a Reve a partir de uno de sus epítetos.

de la fórmula *D(eus) O(ptimus)*, presente en una de sus inscripciones,¹¹⁰ y de su vinculación con el orónimo actual Jálama, que en la antigüedad se denominaría como Sálama, lugar en cuyas inmediaciones se hallaron sus inscripciones (Olivares, 2000; Melena, 1985; Búa Carballo, 1997a). Partiendo de estos supuestos, y del hecho de que el ámbito de influencia de Salamati complementa al de Reve, este autor da a entender que ambas divinidades representan una misma realidad dotada de idéntico significado. Con todo, sobre estos planteamientos y el significado de Salamati volveremos a la hora de desarrollar nuestro análisis.

En una línea interpretativa semejante, González Ruibal (2006-2007: 538) también llamaba la atención acerca de la presencia de alusiones a Reve en santuarios situados en espacios de frontera o de conjunción de diversas comunidades castreñas, como son el monte Larouco o el santuario de Cabeço das Fráguas. Finalmente, otras teorías emanadas de la lingüística sitúan a Reve más como un término divino en general que como una divinidad propiamente dicha. Una de ellas, presente en autores como Guerra (2008), concibe el término Reve como una palabra para designar lo divino; es decir, la expresión que utilizarían las comunidades del noroeste peninsular para indicar la naturaleza de sus dioses. En un sentido similar, autores como Búa Carballo (1997a), Witczak (1999) o Alonso Burgos (2015: 418-419) entienden que Reve, junto a términos como Reo¹¹¹ o Reae¹¹² documentados en Lugo, representarían variaciones de la expresión latina *Deo* y *Deae*, aspecto que ayudaría a comprender la vinculación presente en Larouco entre Reve y Júpiter.

A partir de todos estos argumentos y las referencias a la divinidad recopiladas trataremos de realizar una interpretación de Reve. De este modo, si nos centramos en la figura de los dedicantes, su alusión es la más frecuente, algo que denotaría un carácter público de su culto (Olivares, 2013) o, cuanto menos, la exposición pública del monumento en el que se insiere el epígrafe. Esta naturaleza comunitaria del culto quedaría mejor expresada si tenemos en cuenta su presencia en un espacio comunitario destinado al sacrificio como serían el de Arronches (Portalegre)¹¹³ y Cabeço das Fráguas¹¹⁴ o en un voto efectuado por una entidad colectiva como es la *Legio VII* en el Santuario de Pena Escrita.¹¹⁵ En este epígrafe, además, Reve figura a través de uno de sus epítetos, Larouco, y lo hace manteniendo una supuesta asociación con Júpiter mediante la expresión *I(ovis) Soc(io) Larouco*; esto, de manera similar a Nabia, le conferiría un estatus soberano y de oficialidad importante.

Con respecto a la oficialidad o asimilación del culto a Reve en la religión y panteón romanos, carecemos de elementos que indiquen alguna referencia al

¹¹⁰ AE 1956, 224=HEp 1, 1989, 204.

¹¹¹ IRLu, 9.

¹¹² IRLu, 7.

¹¹³ AE 2010, 645.

¹¹⁴ RAP, 466=HEp 5, 1029.

¹¹⁵ RAP, 613=HEp 5, 1995, 1059.

respecto como *sacrum, deus* o *deo* (Salinas, 1995; González-Rodríguez y Marco Simón, 2009), aunque de este último término contamos con dos alusiones, pero de nuevo en relación con el epíteto Larouco, aislado en un caso¹¹⁶ y junto al teónimo Reve en otro.¹¹⁷

En lo referente al estudio morfológico del teónimo, existe una gran homogeneidad al plasmar materialmente el mismo. Con todo, se aprecia una variación con el añadido de una “V” en tres de las cinco referencias documentadas en las inmediaciones de las Burgas (Ourense)¹¹⁸ y en otras dos aras halladas también en la provincia orensana: la de Rubiás¹¹⁹ y la de Forderrei Vello (Vilardevós).¹²⁰ De manera similar al caso de Nabia, la concentración de estas alteraciones en un área específica puede constituir un hecho significativo en el sentido de ilustrar un fenómeno relevante para comprender aspectos relacionados con la difusión del culto o con cuestiones lingüísticas y fonéticas presentes en los habitantes de las diferentes comunidades. De este modo, la presencia en las regiones orensanas del teónimo Revve, frente a la forma más habitual de Reve, podría ser el resultado de una pronunciación fonética diferente del teónimo o, tal vez, una misma autoría. Sin embargo, a diferencia de lo sucedido con Nabia, las alusiones a Reve con un “V” y con doble “VV” conviven en el mismo espacio y no se produce una división clara del fenómeno que nos permita situar una determinada frontera isoglósica. Así, en el conjunto de las Burgas, por ejemplo, contamos con dos alusiones del primer tipo y tres del segundo, y en el conjunto de la provincia de Ourense existen seis referencias escritas con una única “V”.¹²¹ Este hecho sugiere que la doble “V” ha de ser entendida más como una errata puntual que como una muestra fonética o identitaria practicada por parte de los dedicantes, al ser claramente minoritaria.

Otra variación, aunque de más difícil interpretación, es la relativa a la extraordinaria y anómala referencia documentada en las proximidades del santuario de Santa Comba (Covas, Ferrol, A Coruña).¹²² Frente a las alusiones corrientes realizadas en aras votivas, esta consiste en una inscripción sobre una pequeña losa circular, poco más grande que una fusaiola, con un orificio en el centro alrededor del cual se inscribieron las palabras *Rebe Trasangiange*. En este caso, la presencia de la “B”, única en las referencias asimiladas con Reve, puede deberse a la informalidad y cotidianidad que se desprende del soporte y de su uso potencial privado, más que a una variación del teónimo. Por otro lado, también podríamos estar ante una marca de alfarero similar a una que veremos en el estudio de la figura de Cosus.

¹¹⁶ *HEp* 4, 1994, 1094.

¹¹⁷ *AE* 1976, 298.

¹¹⁸ *HEp* 18, 2009, 265; *HEp* 18, 2009, 266; *HEp* 18, 2009, 267.

¹¹⁹ *IRG* IV, 95=*CIL* II, 685.

¹²⁰ *AF*, 100=*AF*, 2, 113=*HEp* 18, 2009, 268.

¹²¹ *IRG* IV, 93; *AE* 1976, 298; *AE* 1991, 1041=*HEp* 4, 1994, 577=*AF*, 2, 116; *HEp* 7, 1997, 501=*HEp* 14, 2005, 230; *HEp* 5, 1995, 644; *HEp* 9, 1999, 448.

¹²² *HEp* 13, 2003/2004, 309=*HEp* 18, 2009, 124.

En cuanto a las fórmulas empleadas, carecemos de aquellas que impliquen aspectos profilácticos, salutíferos o que busquen el bienestar de una determinada comunidad o individuo como sería el caso de *Pro Salute*. Esta ausencia parece suplirse con abundantes epítetos, hasta el punto de estar presentes en, al menos, el 65,38 % de las inscripciones. De este dato se desprende que estamos ante una divinidad que parece necesitar la presencia de epítetos para especificar su voto o culto. Sin embargo, este hecho no nos parece suficiente como para asimilar su figura a un término genérico de tipo “río” o “dios”, sino más bien a un carácter ambiguo de su función más que de su naturaleza.

De los epítetos documentados destaca, por número de referencias, el de *Anabaraeco*, presente en las cinco inscripciones de las Burgas¹²³ y en la de Rubiás.¹²⁴ Siguiendo a Olivares (2000: 198), este término vincularía a Reve con corrientes fluviales, puesto que podríamos estar delante de una conjunción de los hidrónimos *Anas* y *Baraeca*. Otro epíteto recurrente es el de *Langanidaeco*, presente en tres inscripciones procedentes de Castelo Branco¹²⁵ y que, de nuevo, identificarían a Reve con corrientes de agua o medios acuáticos, tal como expone Villar (1995) al significar *Langanida* “río largo”.

De mayor trascendencia en la literatura investigadora, Larouco es sin duda uno de los más destacados tanto por su recurrencia como por sus posibles implicaciones. De manera directa, Larouco tan solo aparece vinculado a Reve en el ara documentada en el castro de San Antonio de Baltar (Ourense).¹²⁶ Además, contamos con dos alusiones a Larouco como entidad divinizada e independiente en Vilar de Perdices (Montealegre, Vila Real)¹²⁷ y San Antonio de Monforte (Chaves, Vila Real)¹²⁸ y con otra en la que se vincula Larouco con Júpiter en el santuario de Pena Escrita de Vilar de Perdizes (Montealegre, Vila Real).¹²⁹ Además, disponemos de otra referencia en las inmediaciones del Monte Larouco,¹³⁰ topónimo que estaría relacionado con la formulación del teónimo o viceversa. Este epíteto resulta fundamental al asociar directamente la figura de Reve con la del Júpiter romano por medio de los dos ejemplos conservados en Vilar de Perdices. En el primero, Larouco asume apelativos propios de Júpiter como es el de *Deo Maximo* y en el segundo se vincula con este por medio de la expresión *I(ovis) Soc(io) Larouco*.

De este modo, a través del estudio del término Larouco apreciamos como determinados epítetos acaban asimilando la figura del propio dios al que se referían

¹²³ Rodríguez González, 1997, 51-60; *HEp* 18, 2009, 265; *HEp* 18, 2009, 266; *HEp* 17, 2008, 99; *HEp* 18, 2009, 267.

¹²⁴ *IRG* IV, 95=*CIL* II, 685.

¹²⁵ *EMTPJ*, 13=*RAP*, 187 (Alcains); *AE* 1909, 246=*ILER*, 915=*RAP*, 186 (Indanha-a-Nova); *AE* 1909, 245=*ILER*, 914=*RAP*, 184 (Indanha-a-Nova).

¹²⁶ *AE* 1976, 298.

¹²⁷ *HEp* 4, 1994, 1094.

¹²⁸ *AE* 1973, 315=*ILER*, 862=*RAP*, 161=*AF*, 2, 126.

¹²⁹ *RAP*, 613=*HEp* 5, 1995, 1059.

¹³⁰ *HEp* 5, 1995, 644.

en origen, hasta el punto de asociarlo bajo su significante sin necesidad de mencionarlo. Por esta razón, representaría un ejemplo inmejorable de como es necesario examinar de manera exhaustiva teónimos y epítetos para no engordar erróneamente la lista de divinidades y para desarrollar estudios más detallados y completos de las mismas.

Sin embargo, Larouco no sería el único epíteto a través del cual Reve se vincularía con Júpiter. Así, en nuestra opinión, el término *Marandigui*, documentado en Guiães (Vila Real),¹³¹ también podría aludir a un proceso de sincretismo, como conjunción de los términos latinos *mare/maris* (mar) y *Andero/anderonis*, un epíteto documentado en el noroeste peninsular para la figura de Júpiter, aunque de dudosa contextualización.¹³² En este caso, por lo tanto, podríamos estar ante un proceso contrario al desarrollado en Larouco, puesto que aquí Reve asumiría un apelativo propio de Júpiter para comprender su naturaleza y función desde un punto de vista romano. De este modo, esta hipótesis abre la puerta a otra posible interpretación del término Larouco, al poder tratarse también de un epíteto propio de Júpiter asociado a la figura de Reve; aunque por las referencias constatadas, este proceso parece poco probable.

Del análisis de estos epítetos más destacados y de otros que aluden a naturalezas y significados semejantes, podemos determinar que la figura de Reve parece mantener una cierta vinculación con Júpiter y que, además, puede asociarse a tres ámbitos fundamentales: las corrientes de agua, las montañas y el mar o el océano. Teniendo en cuenta estas evidencias, la hipótesis interpretativa que planteamos difiere en cierto sentido con las desarrolladas hasta la actualidad. Así, consideramos que los ámbitos a los que Reve aparece asociado entroncan a la perfección con las consideraciones abordadas en nuestra investigación para el ámbito funerario. En este sentido, una concepción de la muerte creada y diseñada desde una perspectiva acuática podría necesitar la figura simbólica de una divinidad que articulase dicho medio con una naturaleza soberana. Aquí sería precisamente donde ubicaríamos a Reve.

A partir de un dominio de las montañas, el lugar en el que nacen las corrientes acuáticas y en donde se asientan las comunidades castreñas, y del océano, el lugar en el que desembocan, Reve se situaría como la figura soberana que controlaría los accesos al mundo de los muertos conforme a la noción del *Más Allá* presente en gran parte de los pueblos indoeuropeos y mediterráneos. En este punto, la asociación señalada por Olivares (2000 y 2002) entre Reve y Salamati no nos parece ni mucho menos gratuita. A través de ella podemos relacionar también la figura de Reve con Nabia. De este modo, la inscripción en la que se vinculan Salamati con Nabia, de

¹³¹ *HEp* 9, 1999, 763.

¹³² *CIL* II, 2598.

Trujillo (Cáceres),¹³³ podría evidenciar la relación entre una divinidad soberana dentro del mundo funerario como es Salamati, y su figura análoga en el noroeste peninsular de Reve, y una divinidad, Nabia, que podría tener un carácter psicopompo.

De este modo, dentro del panteón del noroeste peninsular, es posible que existiera una divinidad soberana que dominara el *Más Allá* y el mundo simbólico de la muerte (Reve) y una divinidad psicopompa de la que se valdría para comunicar y trasladar los muertos del mundo de los vivos al de los muertos (Nabia). Reve dominaría los puntos asociados con las puertas del *Otro Mundo* (profundidades terrestres, océanos y mares) y Nabia las corrientes que se disponen entre las mismas (ríos, fuentes, lagos). Dentro de esta hipótesis, la presencia de la pieza excepcional del santuario de Santa Comba de Ferrol podría tener un significado más concreto como amuleto u objeto destinado a acompañar los rituales funerarios de una determinada persona, aunque insistimos en la más que dudosa vinculación simbólica de la misma.

Tan solo nos faltaría por explicar el papel de Júpiter en toda esta argumentación. La solución no es sencilla, pero puede encontrar su razón de ser en la trascendencia de todo lo relacionado con el mundo de la muerte. De esta manera, y tal como intuíamos también para el caso de Nabia, la asociación de las divinidades de este ámbito con Júpiter puede esconder un intento, por parte del nuevo contexto sociocultural romano, de introducir su principal elemento simbólico de soberanía sobre un territorio recientemente conquistado. En este sentido, el carácter intercomunitario de su culto, evidenciado en el santuario de Pena Escrita, Arronches o Cabeço das Fráguas, puede responder al carácter extracomunitario que tendría la muerte en la Edad del Hierro y en el ámbito acuático y liminal al que se vincula. Esta realidad encajaría con el papel de Júpiter como garante de los tratados y las relaciones intercomunitarias y, sobre todo, con el deseo por parte de Roma de ocupar dichas funciones a través del principal exponente de su culto oficial como es Júpiter.

Finalmente, hay que hablar de la plasmación material que el culto a Júpiter adquirió en otros territorios imperiales como la Galia, la Britania pero, sobre todo, en Germania. En ellos, Júpiter recibió culto, junto a otras soluciones más tradicionales como las aras, por medio de la erección de las llamadas *Columnas de Júpiter* o *Jupitergigantensäule*.¹³⁴ Estas columnas poseen cronologías tardías, en torno a los siglos II y III, y se situaban en los alrededores de los asentamientos o *villae* romanas acompañadas de un altar y carentes de cualquier cierre o delimitación. Tal como argumentaba Woolf (2001), representaban la victoria de Júpiter sobre las fuerzas y los dioses del caos y constituían el símbolo perfecto de lo que suponía la soberanía romana en los territorios sometidos. Sin embargo, lo más interesante reside en que

¹³³ *CIL* II, 5279.

¹³⁴ Algunos ejemplos son los constatados en Sinsheim, Stuttgart, Landenburgo, Benningen o Maguncia, entre otros.

solían acompañarse de un conjunto iconográfico en donde figuraban símbolos relacionados con el tiempo como las fases del día (mañana, mediodía, tarde y noche), a partir de la presencia de cuatro cabezas en el capitel, o la personificación de los siete días de la semana con diferentes motivos que culminaban con la presencia del Júpiter victorioso.

En este sentido y, solo a modo de hipótesis, tal vez la asimilación de Reve con Júpiter se haya podido desarrollar de una manera más sencilla en *Gallaecia* desde la óptica romana. Así, la existencia de elementos vinculados a la muerte, como esos posibles pilares o hitos del paisaje que servirían para demarcar zonas en donde se llevarían a cabo parte de los rituales funerarios, pudieron ser asimilados con representaciones culturales desarrollados en otras zonas del imperio hacia Júpiter.

En definitiva, consideramos que Reve pudo haber representado una divinidad soberana dentro del *Más Allá* y del ámbito funerario en general. Dominaría así los medios acuáticos, pero, sobre todo, el mar y las montañas como nexos de unión de las corrientes acuáticas y, por ello, origen y destino de la muerte.

1. 6. 3. 1. 3. Cosus

Cosus se asocia a los territorios litorales de la actual provincia de A Coruña¹³⁵ y norte de Pontevedra¹³⁶ y a las inmediaciones de la desembocadura del río Duero.¹³⁷ A estas dos grandes áreas culturales se añadirá una tercera, la zona berciana de León,¹³⁸ relacionada, quizás, con la explotación de recursos minerales (Arenas-Esteban y López-Romero, 2010: 156-162).

No obstante, y al igual que sucederá con Bandua, la distribución geográfica de Cosus presenta grandes distorsiones que escapan a estas áreas de influencia y que dificultan el estudio de su naturaleza y función. Así, la presencia en nuestra recopilación de dos inscripciones documentadas en Jaén,¹³⁹ otra de Villaviciosa (Asturias),¹⁴⁰ dos más de la actual provincia de Ourense¹⁴¹ y otras de diversas

¹³⁵ *IRG* I, 7=*CIL* II, 5071=*CIRG* I, 39 (Zas, Brandomil); *IRG* I, Sup., 8=*CIRG* I, 68 (San Mamede de Seavia, Coristanco); *IRG* I, Sup., 9=*CIRG* I, 70 (Santa María de Serantes, Laxe); *CIRG* I, 9=*IRG* I Sup., 7 (San Martín de Meirás, Sada); *CIRG* I, 22 (Logrosa, Negreira); *IRG* I, 23=*CIRG* I, 86 (Santiago de Compostela).

¹³⁶ *CIRG* II, 128 (Romai Vello, Portas); Olivares, 2014 (Oleiros, Silleda); *CIRG* 2, 128 (San Juan de Sacos, Caldas de Reis).

¹³⁷ *CIL* II, 5607=*RAP*, 468 (Eiriz, Paços de Ferreira, Porto); *CIL*, II 2375=*CIL*, II 5552=*RAP*, 50 (Burgães, Santo Tirso); *AE* 1957, 315=*ILER*, 896=*RAP*, 51 (Santo Tirso, a través del epíteto *Nemedeco*); *HEp* 8, 1998, 611 (Monte Mozinho, Penafiel).

¹³⁸ *AE* 1967, 232=*IRPL*, 58 (Arlanza del Bierzo); *AE* 1983, 593 (El Valle y Tedejo, Bembibre); *AE* 1983, 594 (El Valle y Tedejo, Bembibre); *AE* 1983, 592 (San Esteban de Toral, Bembibre); *AE* 1983, 591 (Santibáñez del Bierzo, Bembibre); *ILER*, 789=*IRPL*, 56 (Villablino); *AE* 1983, 595=*HEp* 11, 2001, 288 (Castropodame); *AE* 1998, 760=*HEp* 8, 1998, 326 (Candín); *HEp* 1, 1989, 397 (Noceda del Bierzo).

¹³⁹ *ILER*, 908 (Ubeda); *HEp* 5, 1995, 520a (Peal de Becerro).

¹⁴⁰ *ERAs*, 67c.

¹⁴¹ *HEp* 2174, 601 (Viana do Bolo); *HEp* 8, 1998, 380 (Cartelle, Ourense).

localizaciones peninsulares¹⁴² suponen realidades que contradicen, en cierta manera, el panorama general de un culto del cual disponemos de 34 posibles alusiones.

La interpretación más extendida y casi consensuada de Cosus es aquella que la concibe como una divinidad de naturaleza y función protectora y guerrera (Blázquez, 1962: 117-121 y 1991: 51-57; Pastor, 1981: 25-26; García Fernández-Albalat, 1990; Silva, 1986: 290-291; Bermejo, 1986: 106-108 y 2008: 134-143). Esta consideración parte de la supuesta vinculación establecida entre Cosus y Marte derivada de determinadas referencias que, sin embargo, hoy en día ya no parecen ser tan claras. Entre ellas, la más importante, cuya procedencia se situó inicialmente en Braga, y en la actualidad se vincula con Aquitania, refleja la siguiente asociación: *Cososo Deo Marti*.¹⁴³ Otra inscripción, de procedencia conocida (Zas, Brandomil, A Coruña),¹⁴⁴ presenta una lectura dudosa, ya que si bien el *CIL* leía *Coso M(arti) Vegetianus*, posteriormente, el *CIRG* lo interpretaba como *Coso M(arcus) Vegetianus*. Por lo tanto, la asimilación con la figura de Marte no es del todo clara.

Para apoyar esta concepción de Cosus como equivalente al Marte romano se han aplicado estudios lingüísticos que partiendo del análisis de sus epítetos atribuían a la divinidad funciones relacionadas con la guerra o con prácticas violentas; en especial, el caso de los epítetos *Daviniago*,¹⁴⁵ *Nedoleidio*¹⁴⁶ o *Segidiaeco*¹⁴⁷ que se relacionarían con conceptos como la violencia, la osadía y la valentía, la victoria, etc. (García Fernández-Albalat, 1990: 261; Brañas, 2000: 60-63).

Por otro lado, la recurrencia a epítetos vinculados con topónimos o espacios naturales de diversa índole podría enlazar con una función protectora y guerrera de la comunidad que, en Roma, se destinaba a la figura de Marte. Dentro de esta argumentación, Olivares dará un paso más e incluirá la figura de Bandua. Así, partiendo de que dioses dotados de características y funciones similares no pueden aparecer en un mismo ámbito cultural, pero que, en cambio, *entidades que, a pesar de estar muy representadas epigráficamente, no coinciden en los mismos espacios, podrían ser, en esencia equivalentes* (2002: 158), desarrolla una teoría según la cual las tres divinidades (Cosus, Marte y Bandua) representarían una misma entidad simbólica. De esta manera, las inscripciones del denominado Marte indígena, o aquel que se vincula con topónimos locales en sus dedicatorias tal como hacen Bandua y Cosus en el noroeste peninsular, aparecen con gran frecuencia en las Galias y Britania, mientras que en nuestro espacio de estudio no lo hacen. Por el contrario, en

¹⁴² *AE* 1986, 283=*RAP*, 49 (Aguada de Cima, Aveiro); *AE* 1989, 379=*RAP*, 47 (origen incierto, pero atribuida a Viseu); *HEp* 7, 1997, 1299 (São Pedro do Sul, Viseu); *CIL* II, 2418 (Braga, aunque asociada a Aquitania); *AE* 1983, 563=*RAP*, 48 (Viana do Castelo); *HEpOI*, 31198 (Garray, Soria). Esta última no se corresponde con un ara votiva, sino con unas grañas localizadas en el fondo de una copa cerámica.

¹⁴³ *CIL* II, 2418.

¹⁴⁴ *IRG* I, 7=*CIL* II, 5071=*CIRG* I, 39.

¹⁴⁵ *CIRG* I, 9=*IRG* I Sup., 7.

¹⁴⁶ *HEp* 1, 1989, 397.

¹⁴⁷ *AE* 1967, 232=*IRPL*, 58.

este tenemos dos divinidades, Cosus y Bandua, que tampoco comparten ámbito geográfico, pero que, según Olivares, compartirían la misma naturaleza que el Marte indígena y que, en los núcleos más romanizados evolucionaría hacia la figura de los *Genii* (2002: 164-167 y 181).

En definitiva, estas teorías que vinculan a Cosus con Marte y, en última instancia, con la figura del Ares griego del que podría hacer referencia Estrabón en su discurso (3. 3. 7), definirían a Cosus como una divinidad protectora y de carácter guerrera. Esta defendería la integridad y los intereses de la comunidad desde el punto de vista físico y bélico, pero también económico, en alusión a la antigua concepción romana del Marte agrario o protector de las cosechas, cuya imagen parece realizarse en el Imperio con la *pax Augusta*.¹⁴⁸

Otra propuesta alternativa es la que concibe a Cosus como una divinidad soberana dotada de funciones reguladoras y administrativas (Brañas, 2000: 63-65). Esta hipótesis se basa en análisis lingüísticos y comparativos con otros ámbitos indoeuropeos y, en concreto, en el epíteto *Oenaeco*¹⁴⁹ documentado en San Mamede de Seavia (A Coruña). Este, según autores como Brañas (2000 y 2007), representaría una alusión a los *Oenach* irlandeses, ferias desarrolladas en lugares sagrados con fines aglutinadores y de confluencia de varias comunidades. Precisamente, en relación con esta noción, Prósper (2002: 248-251) interpretaba a Cosus como una divinidad de las confluencias o de los espacios de encuentro, ya sea entre cursos de agua o entre valles y caminos. Esta concepción naturalista vendría de su paralelismo con la figura del *Consus* romano, del cual Cosus, al igual que Coventina, serían meras variantes fonéticas de un mismo fenómeno lingüístico.

Siguiendo el mismo paralelismo, Brañas (2007: 471) analiza a Cosus a partir de la mitología y de los rituales romanos originales de *Consus*. Así estaría dotado de una función agraria derivada de la fiesta estival de la cosecha celebrada el 21 de agosto y de unas propiedades intercomunitarias, de entendimiento y diplomacia entre diferentes poblaciones; por ejemplo, la realización de intercambios matrimoniales a raíz de su vinculación con la leyenda del rapto de las sabinas y la celebración de competiciones intercomunitarias donde se exhibían las habilidades ecuestres de los miembros de diversas tribus. De igual modo, el carácter protector de los silos agrarios al que es posible asociar el culto de *Consus* en sus orígenes, nos podría remitir a un idéntico papel de favorecedor de las relaciones intercomunitarias al velar por la protección y el bienestar de los productos almacenados de manera comunitaria.

Finalmente, otra interpretación plantea un carácter exógeno de su culto. Esto explicaría la dispersión del mismo por los tres *conventus* de la *Gallaecia* como resultado de los flujos migratorios de agentes romanizados que serían los encargados

¹⁴⁸ En este sentido, la inscripción de Brandomil (*CIL* II, 5071) con el apelativo de *Vegetianus* sería más que elocuente. Pero si en lugar de leer *Marti*, seguimos la interpretación de *Marcus* (*CIRG* I, 39), ya no se vincularía con el teónimo, sino con el dedicante.

¹⁴⁹ *IRG* I, Sup., 8=*CIRG* I, 68.

de desarrollar su culto, especialmente, en las zonas mineras (Alonso Burgos, 2015: 410-421). El punto de partida es similar porque se toma como base el teónimo *Consus*, constatado en Puente de Domingo Flórez (León),¹⁵⁰ como esencia del teónimo y del culto procesado. Aquí aludiría, no tanto al culto a la confluencia o a un carácter asambleario, sino a una divinidad arcaica, ctónica y de ámbito telúrico como era el antiguo *Consus* romano. Esta teoría justificaría así el carácter oficial que se desprende de su culto y también su profundo calado local; este se refleja tanto en su asociación tópica con las riquezas del subsuelo, agrarias y mineras, que le permitiría asumir epítetos de carácter toponímico, como en las diversas representaciones dialectales reflejadas en las variantes de su teónimo (Alonso Burgos, 2015: 421).

Ahora bien, ¿qué reflejan las inscripciones documentadas sobre *Cosus*? En primer lugar se observa una presencia mayoritaria de dedicantes, lo cual podría relacionarse con un carácter comunitario o público de su culto, así como con la exhibición de su monumento.¹⁵¹ Con todo, no se constata en ningún caso la realización de un voto de forma comunitaria o por parte de un grupo de individuos, algo que denotaría un carácter personal o de aprovechamiento individual de los atributos del dios.

Por otro lado, la presencia de epítetos es mayoritaria y hegemónica, como lo es también su vinculación con espacios concretos, bien sean en forma de topónimos o de lugares genéricos. Dichas alusiones son muy dispares, de tal manera que la doble mención a *Udunnaeco*¹⁵² en la región del Bierzo y la triple a *Nemedeco*¹⁵³ en la desembocadura del Duero son las únicas que presentan continuidad, más allá de la mención solitaria que caracteriza a la mayoría de los epítetos de *Cosus*.

En cuanto a las variaciones presentes en su teónimo, este es junto a *Bandua* el que más alteraciones presenta, quizá por la mayor cantidad de referencias y expansión geográfica. De toda esa amalgama de variantes, acrecentada en muchos casos por no conservar la totalidad del teónimo en la inscripción, destacan las soluciones *Cossu*, *Cosu*, *Conso*, *Cosi*, *Cusue*, *Cusei* y *Coso*. De ellas, las dos formas que más alusiones presentan son, precisamente, las que contienen un ámbito geográfico más definido. De este modo, la solución *Cossu* parece ser la que mayor proyección alcanzó en el territorio berciano puesto que, aunque la lectura no es completa en los cuatro epígrafes documentados en Bembibre,¹⁵⁴ sí lo es en el caso de Arlanza del Bierzo¹⁵⁵ y de Noceda del Bierzo.¹⁵⁶ Con todo, dentro de esta área de

¹⁵⁰ AE 1998, 764.

¹⁵¹ Esta realidad se haría más evidente en el caso de constatarse el santuario aludido en el epígrafe documentado en Lamoso (Paços de Ferreira, Porto): COSU NE(medeco) AE(dem) / F[...] S(acravit) (CIL II, 5607b=RAP, 468).

¹⁵² AE 1983, 594 (El Valle y Tedejo, Bembibre); AE 1983, 591 (Santibáñez del Bierzo, Bembibre).

¹⁵³ AE 1957, 315=ILER, 896=RAP, 51 (Santo Tirso); CIL II, 2375=CIL II, 5552=RAP, 50 (Burgães, Santo Tirso); CIL II, 5607=RAP, 468 (Eiriz, Paços de Ferreira, Porto).

¹⁵⁴ AE 1983, 591; AE 1983, 592; AE 1983, 593; AE 1983, 594.

¹⁵⁵ AE 1967, 232=IRPL, 58.

¹⁵⁶ HEP 1, 1989, 397.

culto leonesa se han referenciado una variante en *Cosí* procedente de Villablino¹⁵⁷ y otra ya mencionada de Puente de Domingo Flórez (San Pedro de Trones)¹⁵⁸ con solución en *Conso*. Por lo tanto, aunque es posible intuir una cierta uniformidad en la representación del teónimo Cosus en la región berciana, tampoco llega a ser del todo clara.

La región cultural relativa al litoral atlántico de A Coruña y Pontevedra representa, sin lugar a dudas, la zona en donde el culto a Cosus parece estar más uniformizado al documentarse en ella únicamente la variante *Coso*, una solución que solo se halla en dicho territorio y en sus ocho epígrafes.¹⁵⁹

Si nos centramos en las fórmulas votivas, llama la atención el predominio de expresiones que, siguiendo los postulados de Salinas (1995) y González-Rodríguez y Marco Simón (2009), dotarían a Cosus de un grado de romanización importante e incluso de una posible oficialización y reconocimiento de su culto dentro del panteón romano. De este modo, el 45,71 % de los epígrafes hacen alusión a fórmulas como *Sacrum* (3),¹⁶⁰ *Deo* (8),¹⁶¹ *Deo Domino* (3)¹⁶² y *Domino* (1).¹⁶³

Frente a esta homogeneidad, el área concerniente a la desembocadura del Duero, así como las presentes en territorios discordantes como Ourense, Jaén o Villaviciosa, el culto a Cosus parece no tener tanto consenso a la hora de plasmar el teónimo por escrito y acompañarlo de determinadas expresiones votivas.

A raíz de los datos expuestos consideramos que es posible desprender algunas interpretaciones sobre la figura de Cosus. De este modo, la uniformidad que se desprende de su culto en el área noroccidental puede resultar significativa. Quizá constituyese la zona en donde el culto sería asimilado por parte de los agentes romanos y posteriormente trasladado a otras regiones donde divinidades dotadas de funciones y significados semejantes serían asimiladas bajo su teónimo. Sin embargo, este panorama teonímico también puede reflejar una mayor homogeneidad lingüística en el área noroccidental en comparación con el resto del territorio; así, la variación de los teónimos sería el resultado de la plasmación material de una misma palabra expresada de forma diferente, bien por alternancias fonéticas, bien por fallos a la hora de registrar el lenguaje oral.

Si nos centramos en la iconografía, únicamente contamos con un indicio indirecto procedente de San Esteban del Toral (León) en donde se documentó un

¹⁵⁷ *ILER*, 789=*IRPL*, 56.

¹⁵⁸ *AE* 1998, 764.

¹⁵⁹ *CIRG* 2, 128; *IRG* I, 7=*CIL* II, 5071=*CIRG* I, 39; *IRG* I, Sup., 8=*CIRG* I, 68; *CIRG* I, 9=*IRG* I Sup., 7; *IRG* I, Sup., 9=*CIRG* I, 70; *CIRG* I, 22; *CIRG* II, 128; Olivares, 2014.

¹⁶⁰ *AE* 1983, 592; *ILER*, 789=*IRPL*, 56; *CIL* II, 5607=*RAP*, 468. Esta última despierta grandes dudas puesto que la grafía "S", más que a *Sacrum* puede aludir al término *Sacravit*.

¹⁶¹ *HEp* 2174, 601; *CIRG* II, 128; *CIL* II, 2418; *HEp* 5, 1995, 520a; *AE* 1998, 760=*HEp* 8, 1998, 326; *HEp* 8, 1998, 611; *CIRG* II, 128; Olivares, 2014.

¹⁶² *AE* 1967, 232=*IRPL*, 58; *CIL* II, 2375=*CIL* II, 5552=*RAP*, 50; *AE* 1957, 315=*ILER*, 896=*RAP*, 51.

¹⁶³ *CIRG* I, 22.

fragmento de ara muy deteriorado con la siguiente inscripción: *NIDA/NLUA/[...]*.¹⁶⁴ Los autores que documentaron el hallazgo (Mangas y Vidal, 1987) consideraron que podría hacer relación al epíteto conservado en la inscripción procedente de Noceda del Bierzo dedicada a *Cosus Nedoledio*.¹⁶⁵ Siguiendo esta hipótesis estaríamos, por lo tanto, ante la definición de una divinidad a partir de uno de sus epítetos, realidad frecuente en el noroeste peninsular tal como vimos en ejemplos anteriores. Sin embargo, lo interesante de esta vinculación radica en que, en el caso de San Esteban de Toral, el ara estaba decorada por sus laterales con dos bajorrelieves que podrían aportar ciertos atributos a esta divinidad. Dichos bajorrelieves, situados a la misma altura que el campo epigráfico, representarían, en el lateral derecho, un toro y, en el izquierdo, un creciente lunar. Pero los autores van más allá de esta posible relación y aluden al hallazgo en la localidad próxima de Torre del Bierzo de un ara dedicada a *Iupiter Op(timus) M(aximus) Cap(itolinus)*¹⁶⁶ en donde aparecía en el lado posterior del monumento el relieve de una cabeza de toro vista de frente (Mañanes, 1981: 172). A partir de estos elementos dichos autores determinan una posible vinculación de Cosus con los atributos del toro, el creciente lunar y la figura de Júpiter. Con todo, en nuestra opinión, la naturaleza de los argumentos expuestos son tan endeble que no permiten alcanzar ninguna conclusión al respecto.

Por otra parte, y en relación también a una posible asociación entre Cosus y Júpiter, contamos con varias inscripciones en donde se usan apelativos propios de Júpiter, aunque no exclusivos de este, como *Deo Domino*, y una posible conjunción directa en el epígrafe constado en Villalbino (León),¹⁶⁷ en donde se puede leer *COSI/OVI / ASCA/NNO* acompañado de la fórmula *Sacrum*. En este caso podríamos estar ante una nueva variante del teónimo Cosus, pero también de un nexo u omisión de grafías en donde se plasmarían los teónimos *Cos(i)*-*Cos(o)* e *Iovi*. Desde luego, la relación no es clara, pero, tal vez evidencie una nueva vinculación de esta divinidad con un dios romano importante.

Por último, si al analizar a Reve contábamos con una mención en un objeto de extraña funcionalidad, para el caso de Cosus hay también otro vestigio que puede dar lugar a posibles malinterpretaciones. Nos referimos a las grafías *COSIUS UR[...]*,¹⁶⁸ documentadas en un territorio tan distante como Soria y situadas en el fondo de una copa de *terra sigillata* (Romero Carnicero, 1985: 44). Los trabajos de Romero Carnicero (1985 y 2010) han determinado que Cosius constituye, en realidad, la marca de un alfarero que, posiblemente, tuviera ese término como nombre propio.

A modo de conclusión, Cosus no debe ser interpretado como una realidad importada o como una entidad asimilable a una divinidad romana como Marte, Júpiter

¹⁶⁴ *AE* 1983, 592.

¹⁶⁵ *HEp* 1, 1989, 397.

¹⁶⁶ *AE* 1928, 177=*IRPL*e, 31.

¹⁶⁷ *ILER*, 789=*IRPL*, 56.

¹⁶⁸ *HEpOI*, 31198.

o Consus. Sería conveniente no ver aquí tanto una asimilación de las funciones o propiedades de los dioses romanos, como un intento de conciliar la religiosidad del noroeste peninsular con la romana. Así se oficializaba el culto a Cosus en detrimento de otras divinidades indígenas menos representativas desde el punto de vista de la sociedad galaicorromana.

A diferencia de las divinidades anteriormente estudiadas, el culto a Cosus parece poseer un núcleo de origen bastante bien definido y centrado en las zonas del litoral del noroeste peninsular, especialmente en la costa meridional de la actual provincia de A Coruña, la septentrional de Pontevedra y la relativa a la desembocadura del río Duero. Con respecto a la zona berciana, compartimos con Olivares la hipótesis de que el culto pudo haber sido trasladado a esta zona por parte de agentes sociales procedentes del litoral noroccidental que se trasladó a esta zona para atender las demandas laborales mineras, como así parecen atestiguar las inscripciones funerarias de la zona (Olivares, 2007 y 2015: 265-266). Esta misma explicación podría estar detrás de los casos distorsionantes de su culto como son los del interior de la provincia de Ourense, Portugal, Villaviciosa y, sobre todo, los dos documentados en Jaén.

En cuanto a la naturaleza, propiedades y función de Cosus, poco podemos añadir más allá de su vinculación con espacios concretos que han de girar en torno a los núcleos de población. Los análisis lingüísticos muestran una naturaleza de Cosus protectora de un espacio determinado, así como sancionadora de relaciones extracomunitarias. Así, Cosus ocuparía en el panteón galaico-romano una función protectora y tutelar de las comunidades castreñas con una posible orientación a favorecer las relaciones entre las mismas para colaborar en su prosperidad y en la de su entorno inmediato. En este último hecho es posible que radique la especificidad del culto a Cosus y su importante expansión geográfica. Lo inusual y lo específico de Cosus es que se haya extendido por más de una comunidad. El hecho de que su culto parezca originarse en el área central de las Rías Baixas y en la desembocadura del río Duero, dos zonas de relevancia en la comunicación con agentes externos y en la introducción de novedades técnicas y simbólicas, puede ayudar a comprender mejor la propagación de su culto como divinidad tutelar, pero con un rasgo propio que lo distinguiría del resto y que, a día de hoy, se nos escapa.

En definitiva, queda mucho por saber aún acerca del significado simbólico de Cosus, pero, por el momento, podemos atribuirle una función como protector de las comunidades y también como mediador y favorecedor de las relaciones intercomunitarias. Así parecen indicarlo algunos de sus epítetos en cuestiones como matrimonios, tratos comerciales, ayudas y colaboraciones técnicas y económicas, apoyo en acciones de violencia, etc. En cierto modo, dicha relevancia como divinidad intercomunitaria podría ser, precisamente, la que conduciría a Cosus a ser reconocida por parte del nuevo contexto cultural que se esboza en la *Gallaecia* romana y, con ello, que su culto se extendiera por otras áreas del noroeste peninsular.

1. 6. 3. 1. 4. Bandua

Bandua constituye, con diferencia, la divinidad prerromana más aludida en el conjunto de la epigrafía votiva del noroeste peninsular y la de mayor extensión geográfica (Arenas-Esteban y López-Romero, 2010: 156-162). Así, de las 58 inscripciones compiladas y analizadas, se constata una enorme dispersión de referencias que van desde áreas septentrionales de Asturias hasta puntos meridionales como Toledo, Badajoz o Lisboa. De hecho, más que hablar de una divinidad perteneciente al noroeste peninsular, bien podríamos hacerlo de una relativa al conjunto del occidente de la península Ibérica. Con todo, dentro de este amplio espacio de culto y, de manera similar a lo observado en Cosus, se pueden definir tres zonas dotadas de una mayor concentración de epígrafes:¹⁶⁹ el interior de la provincia de Ourense con el 15,52 %¹⁷⁰ de las referencias, la actual provincia de Cáceres con el 20,69 %¹⁷¹ y el distrito de Castelo Branco con el 25,86 %.¹⁷²

La relevancia de Bandua ha provocado que en las últimas décadas muchos investigadores hayan concentrado sus esfuerzos en intentar dilucidar tanto su significado como su funcionalidad. Una primera cuestión a debatir, tal como sucedió para el caso de Reve, tuvo que ver con la caracterización de su género. La tendencia ha sido concebir inicialmente a Bandua como una figura femenina hasta identificarla

¹⁶⁹ Fuera de estas tres áreas se documentan epígrafes consagrados a Bandua en los distritos de Guarda con cinco ejemplares (AE 1999, 868=HEp 9, 1999, 746; HEp 18, 2009, 569; HEp 13, 2003/2004, 990=AE 2003, 865; RAP, 26; ILER, 755=RAP, 29), Viseu con cuatro (ILER, 754=RAP, 28; ILER, 756=RAP, 27; AE 2004, 714=HEp 13, 2003/2004, 1038; CIL II, 403=RAP, 597) y Bragança con dos (AE 1991, 1039=HEp 5, 1995, 986; CIL II, 2498=ILER, 757=RAP, 34). Además se registran otras referencias en Barcelos (Braga) (HEp 6, 1996, 1023), Chaves (Vila Real) (CIL II, 2387=ILER, 750=RAP, 18), Curbián (Palas de Rei, Lugo) (IRG II, 20), Catoira (Pontevedra) (CIRG II, 112), Póvoa de Varzim (Porto) (AE 1973, 316=RAP, 600), en la inscripción sacrificial de Arronches (Portalegre) (AE 2010, 645) y en otros espacios situados más allá del noroeste peninsular como Avis (Évora) (AE 1994, 820=HEp 5, 1995, 1040), Alenquer (Lisboa) (RAP, 33), Sonseca (Toledo) (ILER, 760) y Feira (Aveiro) (AE 1954, 96a=RAP, 19=ILER, 751).

¹⁷⁰ AE 1955, 256 (Laza); IRG IV, 84 (Laza); IRG IV, 85 (Rairiz de Veiga); IRG IV, 86=CIL II, 2515 (Codosedo, Sarreaus); IRG IV, 87 (Rairiz de Veiga); IRG IV, 88 (Verín); IRG IV, 89 (Santa Eugenia de Eiras, San Amaro); CIL II, 2515 (Xinzo de Limia).

¹⁷¹ AE 1989, 399=HEp 3, 1993, 120 (Brozas, a partir del epíteto *apolluseaeco*); CIL II, 740=ILER, 752 (Brozas); AE 1989, 398=HEp 3, 1993, 119 (Brozas, a partir del epíteto *apoluseaeco*); CIL II, 741=ILER, 810=HEp 3, 1993, 121 (Brozas, a partir del epíteto *apuluseaeco*); AE 1977, 432=HEp 11, 2001, 121 (Madroñera); CIL II, 855=CPC, 333 (Malpartida de Plasencia); HEp 4, 1994, 242 (Montehermoso, a partir del epíteto *vortiacio*); AE 1977, 430 (Trujillo, a partir del epíteto *roudaeco*); Beltrán, 1975-1976: 61 (Trujillo); AE 1994, 869=HEp 5, 1995, 123 (origen desconocido pero asociado a la provincia de Badajoz); HEp 11, 2001, 141 (Zarza de la Granadilla, a partir del epíteto *vordiaecio*); Gómez-Pantoja et al., 2013: 280-283 (Guijo de Santa Bárbara); AE 1960, 278 (Cáceres, Pátera).

¹⁷² AE 1985, 531=RAP, 32 (Penamacor, a partir del epíteto *vortiaecii*); HEp 5, 994 (Penamacor); AE 1967, 133=RAP, 24 (Penamacor); AE 1967, 134=RAP, 25 (Penamacor); Ângelo et al., 2015: 539 (Penamacor); HEp 13, 2003/2004, 871 (San Vicente); AE 1967, 132 (Indanha-a-Nova); HEp 17, 2008, 235 (Santa Margarida, Indanha-a-Nova); AE 1967, 136=RAP, 30 (Salgueiro, Fundão); CIL II, 454=ILER, 753=RAP, 23 (Capinha, Fundão); RAP, 22 (Orjais, Covilhã); AE 1967, 135=RAP, 21 (Orjais, Covilhã); RAP, 566 (São Vicente); AE 1977, 380=RAP, 31 (São Martinho); HEp 17, 2008, 230=AE 2008, 645 (Vale de Prazeres, Fundão).

a día de hoy como masculina o, en algunos casos, de género indefinido tal como veremos más adelante. Los criterios empleados para la masculinización de Bandua fueron idénticos a los empleados en el caso de Reve: la concordancia lógica de género y número que debe estar presente entre los epítetos dotados de carácter determinativo y el teónimo al que acompañan y su alusión y predominio en ellos del género masculino. En este sentido, los estudios desarrollados por Sánchez Moreno (1997: 121), Pedrero (1999: 536) u Olivares (1999a: 328) fueron fundamentales para desmitificar una feminidad de Bandua que había derivado, especialmente, de la representación iconográfica presente en la pátera procedente de la provincia de Cáceres descrita por Blanco Freijeiro (1959).

Para comprender las diferentes propuestas, debemos tener en cuenta dos elementos fundamentales: por una parte, el estudio lingüístico realizado por Michelena (1962), en donde se intuye que el teónimo es el resultado de la evolución de la raíz indoeuropea **bhendh* (“atar, ligar”); y, por otra parte, la evidencia de que se trata de una divinidad acompañada casi siempre de epítetos derivados de topónimos al finalizar sus composiciones con los sufijos *-breo* o *-brigo* (Longnon, 1968: 40-42; Rivet y Smith, 1979: 277-278) o aludir a antiguos asentamientos constatados en fuentes de diversa índole.

Teniendo en cuenta estas dos realidades, la hipótesis más difundida dota al dios de una función tutelar y protectora de una determinada comunidad. Así lo han argumentado autores como Blanco Freijeiro (1959), apoyándose en la aparición de ese motivo iconográfico al que aludimos previamente que vincularía a Bandua con una Fortuna o Tutela romana; Encarnação (1973 y 1975) u Olivares (1997, 1999a y 2002: 151-168) que, como anunciamos en nuestro análisis de Cosus, definía con un mismo significado simbólico las figuras de Cosus, Bandua, Marte indígena y los *Genii*.

Otra interpretación de bastante éxito entiende a Bandua como un término genérico o una forma de expresar el concepto “divinidad”. Dentro de esta noción, hay autores como Fita (1914), Untermann (1985) o Silva (1986: 295-297) que veían en Bandua una fórmula equivalente al romano *Numen*, *Deus*, *Lar* o *Genius*; es decir, una divinidad menor de carácter y función indeterminada de connotaciones arcaicas y primitivas. Otros, en cambio, como Hoz (1986: 36-41) simplemente definen a Bandua como “divinidad” sin connotaciones simbólicas o étnicas de ningún tipo.

Una perspectiva diferente es la que nos ofrece García Fernández-Albalat (1990: 163-164). Partiendo del concepto de atar y ligar que se desprendería del estudio etimológico de la divinidad y de diferentes estudios comparativos con entidades indoeuropeas como Ogmios, Odín o Varuna, esta autora define a Bandua como una divinidad protectora de las comunidades en relación con la magia y la guerra. A su juicio, el hecho de que en el panteón romano no existiera una creación semejante, es decir, un dios guerrero y protector, que ejercía el patrocinio sobre una determinada población, explicaría la gran extensión de su culto y que no fuera interpretado por

divinidades existentes en su organización religiosa como, por ejemplo, Tutela. En términos parecidos, Brañas (2000: 60-66) entiende a Bandua como el resultado de la conjunción simbólica de los poderes mágicos propios de la clase sacerdotal y las cualidades bélicas y violentas de las clases guerreras, otorgándole así características propias de la segunda función del esquema trifuncional de Dumézil (1958). El carácter bélico de la divinidad se vería reforzado, además, por la presencia de epítetos como *Apolosegos* (“fuerte y victorioso”) o *Cadogus* (“combatiente”) (Brañas, 2000: 62).

Siguiendo con concepciones de tipo lingüístico, otros autores han visto en Bandua la divinización de determinados elementos de la naturaleza. Así, por ejemplo, Cocco (1957) o Blázquez (1991: 65) interpretaron la raíz **Band* con unas implicaciones acuáticas a partir de su vinculación con determinados hidrónimos. Otros como Prósper (2002: 272-281) lo concibieron como la divinización del entorno sobre el que se construye el poblado o las vías naturales por las que discurren los guerreros de esa comunidad, aspecto que explicaría su asociación con Marte y Mercurio y su asimilación posterior a entes como los Lares Viales mediante la *interpretatio* romana. Búa Carballo (2000: 47), por su parte, estudió a Bandua como una derivación del adjetivo *bhnd-u-* (“afortunado”) y *bhadrá* (“feliz”), razón por la cual se relacionaría con una función similar a las *Fortunae* romanas.

Por otra parte, Bandua también ha sido asimilado con dioses del panteón romano. Al igual que sucedía con Cosus, una de las vinculaciones más extendidas ha sido la de Marte. Esta se formula especialmente a raíz de la inscripción documentada en San Pedro de Rairiz de Veiga (Ourense),¹⁷³ en donde se lee: DEO VEXILLOR(um) / MARTIS SOCIO / BANDUAE. Aquí, de manera similar a lo sucedido con Reve, tenemos una nueva vinculación entre un dios romano y una divinidad prerromana a partir del término *socio*. Además, el epígrafe resulta interesante por su asociación con el destacamento militar romano de los *vexilla*, un grupo de soldados, generalmente indígenas, que colaboraban en operaciones bélicas bajo estandartes pertenecientes y alusivos a su comunidad de origen. El hecho de que pudieran conservar ciertos rasgos simbólicos acerca de su identidad geográfica puede explicar la razón de ser de este voto; y también de los desarrollados por la *cohors Gallicae* en la misma zona de Rairiz de Veiga,¹⁷⁴ otro efectuado por una cohorte indefinida en San Pedro do Sul (Viseu)¹⁷⁵ o el llevado a cabo de manera directa por la *Legio VII Gemina* en Longroiva (Guarda).¹⁷⁶ En todos ellos, agentes galaicos romanizados realizan un voto a favor de una divinidad que podría tener connotaciones bélicas por el contexto en el que se insieren y, por lo tanto, estar dotada de funciones y significados similares al Marte

¹⁷³ IRG IV, 87.

¹⁷⁴ IRG IV, 85. A este voto se pueden vincular también los realizados en emplazamientos cercanos como Laza (AE 1955, 256; IRG IV, 84), Sarreaus (IRG IV, 86=CIL II, 2515), Verín (IRG IV, 88) o Xinzo de Limia (CIL II, 2515).

¹⁷⁵ CIL II, 403=RAP, 597.

¹⁷⁶ RAP, 26.

romano. Sin embargo, hay que tener presente que también puede desprender un significado protector e identitario por parte de un colectivo que rendiría culto a la divinidad indígena, que velaba por estas cualidades en su comunidad de origen y que, simplemente, es trasladada a un nuevo escenario.

Otra divinidad romana con la que se ha identificado a Bandua ha sido Mercurio, aunque a partir de indicios indirectos como la similitud existente entre los epítetos *Esibraegus* e *Isibraegus*; el primero asociado a Mercurio y el segundo presente en dos inscripciones de Bandua constatadas en Bemposta (Castelo Branco).¹⁷⁷ Esta asimilación servirá a autores como García Fernández-Albalat (1990: 165) para definir ciertos aspectos de soberanía en la divinidad como resultado de la *interpretatio* que experimenta el dios galo Lug/Lugus en la Galia bajo la figura de Mercurio; y a otros como Prósper (2002: 275-276) para justificar la función protectora y vinculante a los caminos y a los diferentes pasos intercomunitarios de Bandua y su posterior asimilación bajo la figura de los Lares Viales.

Finalmente, una última asimilación de Bandua con figuras simbólicas romanas es la concerniente a las figuras de Fortuna o Tutela y, posteriormente, de los *Genii*. Esta se establece, en parte, a raíz de la representación iconográfica de la que se acompaña Bandua en una pátera procedente de la provincia de Cáceres. La descripción de esta pieza, perteneciente a la colección de Calzadilla de Badajoz, fue realizada en 1959 por Blanco Freijeiro de la siguiente manera:

El medallón central nos muestra una diosa de pie sobre una línea horizontal, indicativa del suelo, rodeada de algunos motivos complementarios que sugieren su presencia en un santuario rupestre. La diosa mantiene una actitud noble, de estatua, apoyada en la pierna derecha, y con la izquierda ligeramente doblada por la rodilla y un poco apartada para el lado, de modo que en las caderas se refleja la consecuente inclinación sobre la pierna en reposo. Por encima del brazo izquierdo caen las extremidades del manto, al mismo tiempo que, en la mano correspondiente, sostiene una cornucopia. El brazo derecho, extendido, muestra la pátera cogida de la mano. A pesar de que el desgaste de toda la pieza se hace sentir bastante en el medallón, y sobre todo en la cabeza de la diosa, se adivina que la conserva cubierta con el manto, que desde allí cae sobre el hombro izquierdo rodeándole a continuación la espalda de ese lado y la cadera derecha, para caer después sobre el brazo izquierdo; más claramente que el manto le destaca la corona mural, que la diosa ostenta en la cabeza, asentada sobre el referido manto. El vestuario interior está constituido por una túnica de manga, atada por cintas que rodean la parte inferior del busto y se atan sobre los hombros. Como elementos simbólicos del paisaje en que la diosa está encuadrada, se ve, del lado derecho del espectador, un árbol de tronco retorcido,

¹⁷⁷ AE 1967, 134=RAP, 25; AE 1967, 133=RAP, 24.

cuyas hojas aparecen desprendidas, por haberse desvanecido las tenues líneas doradas que representaban los tallos; del lado izquierdo en primer plano, dos aras encendidas; en un segundo plano, unos peñascos y un ara apagada; en el último plano, un ara con fuego, como las dos primeras. El borde del medallón se compone de tres molduras: un hilo de cuentas, un filete intermedio, y otro, más largo, con la inscripción Band Aravgel (Blanco Freijeiro, 1959: 453-454)

Siguiendo esta descripción, la iconografía revelaría una diosa Fortuna o Tutela y, por lo tanto, una divinidad protectora de una *gens* o comunidad. Como veremos en el segundo capítulo, tanto Fortuna como Tutela pueden ser consideradas evoluciones de la *Tύχη* griega,¹⁷⁸ aunque poseen matices diferentes. Así, Tutela, se identifica con las funciones de un dios guardián que protegía poblaciones enteras o bien comunidades situadas en torno a una *civitas*. Fortuna, por su parte, representa los ideales presentes en la *Tύχη* griega de casualidad divinizada y sus cualidades se definen a partir de sus atributos principales: el cuerno de la abundancia, símbolo de la prosperidad y bienestar de una comunidad, y el timón que dirige el rumbo de la vida humana.

En la representación asociada a Bandua contamos con elementos propios de Fortuna como la cornucopia, y otros ajenos a ella, pero presentes en otras creaciones como Tutela y *Genius*, como la corona mural. Faltan, sin embargo, otros como el timón, la esfera o la rueda, asimilables a estas figuras (Muñoz, 2005: 147-151). Por otro lado, otro aspecto que aproximaría la escena a estas entidades grecorromanas es la representación de la divinidad realizando una libación, hecho que la identificaría con una divinidad menor o políada similar a ellas (Muñoz, 2005: 147).

De los datos expuestos, podemos determinar que la iconografía de la pátera presenta una divinidad próxima a Fortuna y a Tutela, pero también a *Genius*, tal como han señalado autores como Pena (1981a) y Muñoz (2005). Esta circunstancia, aunque no nos permite dilucidar el género de Bandua, puesto que estamos ante entidades que se representan indistintamente con un sexo u otro, sí nos habla del carácter local, protector y benefactor de Bandua, aspecto que se vería reforzado con el análisis de sus epítetos.

Para el caso de Bandua se observa, al igual que sucedía con Cosus, una tendencia muy marcada a definir su naturaleza simbólica a partir de un determinado epíteto. Los ejemplos son tan numerosos como referencias disponemos para el dios, pero, aun así, podemos destacar los casos de: *Vortiaeco* o *Vordeaeco*, con trece

¹⁷⁸ *Tύχη* en la mitología griega, a pesar de representarse como una divinidad personificada femenina, era considerada como una abstracción, razón por la cual carecía de mitos y se identificaba, simplemente, como la casualidad divinizada o la fortuna.

alusiones dispersas por territorios de Cáceres,¹⁷⁹ Guarda,¹⁸⁰ Castelo Branco¹⁸¹ y Bragança,¹⁸² de las cuales en tres de ellas no se hace mención al teónimo Bandua; *Apollusaeco* o *Apolosego*, con cuatro referencias en el área de Brozas (Cáceres), de las que en tres aparece el epíteto deificado y asimilando la figura de la divinidad;¹⁸³ *Roudaeco*, con tres epígrafes hallados en la provincia de Cáceres, con una de ellas asumiendo el teónimo bajo su significante;¹⁸⁴ o *Brialeacui* con otras tres alusiones, todas ellas con el teónimo Bandua.¹⁸⁵ El resto de epítetos consiste en asociaciones aisladas o, en algún caso duplicados, pero que igualmente parecen identificarse siempre con asentamientos, enclaves del paisaje o referencias geográficas amplias, como las dos alusiones al Bandua *Calaico* documentadas en Laza (Ourense)¹⁸⁶ y Verín (Ourense).¹⁸⁷

La naturaleza y el significado de estos epítetos parecen, pues, hacer hincapié en esa naturaleza tutelar y protectora, y es posible que esta función genérica sea la responsable de la constante asociación y definición del voto a Bandua con epítetos eminentemente toponímicos y étnicos. En este sentido, la relevancia alcanzada por Bandua se entendería mejor si tenemos en cuenta que la protección de las comunidades constituye siempre un centro preferente de culto y, posiblemente, la finalidad de buena parte de los rituales castreños. Tampoco se debe menospreciar su importancia como mecanismo de cohesión social.

Dicha relevancia puede explicar también las alusiones al carácter divino de Bandua con fórmulas como *sacrum*, presente en un epígrafe del distrito de Bragança¹⁸⁸ y en otro de Castelo Branco;¹⁸⁹ o *Deo* en la inscripción ya comentada de San Pedro de Rairiz de Veiga (Ourense)¹⁹⁰ y en la procedente de Curula (Catoira, Pontevedra),¹⁹¹ en donde, además, se acompaña de la fórmula adicional *Deo Santo*. Todas ellas hablan de una cierta romanización del culto a Bandua y también de una posible integración del mismo en el panteón oficial romano, que ayudaría a comprender también el éxito de su expansión geográfica y de su representatividad

¹⁷⁹ *CIL* II, 855=CPC 333; *HEp* 4, 1994, 242 (sin presencia del teónimo Bandua); *HEp* 11, 2001, 141 (sin mención al teónimo Bandua); Gómez-Pantoja et al., 2013, 280-283.

¹⁸⁰ *HEp* 13, 2003/2004, 990=AE 2003, 865.

¹⁸¹ AE 1977, 380=RAP, 31; RAP, 566; AE 1967, 136=RAP, 30; *HEp* 5, 1995, 994; AE 1985, 531=RAP, 32 (sin alusión al teónimo Bandua); *HEp* 17, 2008, 235; Àngelo et al., 2015, 539.

¹⁸² AE 1991, 1039=HEp 5, 1995, 986.

¹⁸³ AE 1989, 399=HEp 3, 1993, 120; AE 1989, 398=HEp 3, 1993, 119; *CIL* II, 741=ILER, 810=HEp 3, 1993, 121. El voto en el que se conjuga el teónimo Bandua con este epíteto se corresponde con *CIL* II, 740=ILER, 752.

¹⁸⁴ AE 1977, 432=HEp 11, 2001, 121; Beltrán, 1975-1976: 61; AE 1977, 430 (sin mención del teónimo Bandua).

¹⁸⁵ AE 1967, 135=RAP, 21; RAP, 22; *HEp* 18, 2009, 569.

¹⁸⁶ AE 1955, 256.

¹⁸⁷ *IRG* IV, 88.

¹⁸⁸ AE 1991, 1039=HEp 5, 1995.

¹⁸⁹ RAP, 566.

¹⁹⁰ *IRG* IV, 87.

¹⁹¹ *CIRG* II, 112.

dentro de los votos efectuados por las comunidades que habitaron en la *Gallaecia* y en la Lusitania.

Si analizamos ahora la forma en la que se representa el teónimo debemos afrontar dos dificultades: las abreviaturas que experimenta el propio teónimo y la complejidad de diferenciar las grafías que constituirían el final del teónimo y el inicio de su epíteto. Estos hechos provocan una serie de dudas que en determinados epígrafes pueden llevar a errores interpretativos evidentes. Con todo, siguiendo el criterio más o menos consensuado de las diferentes recopilaciones consultadas, podemos exponer algunas conclusiones.

La variante más empleada es la de *Bandi* con al menos quince alusiones, seguida de *Bandu* (8), *Bandue* (8), *Bande* (4), *Bandei* (3), *Bandua* (2), *Bandiae* (1), *Bandui* (1), *Banduae* (1). Autores como Prósper (2002: 273-274) han visto en la dispersión de estos teónimos una clave explicativa para determinar que el origen del culto a Bandua se situaría en la región galaica y que, desde aquí, se difundiría hacia la Lusitania a juzgar por el incremento del número de lo que la autora denomina como *errores de incomprensión*. Nosotros, por el contrario, nos sentimos incapaces de llegar a conclusión alguna al respecto. El motivo es sencillo y se debe a que la dispersión de estas variantes carece de regularidad alguna y lo mismo se podría decir de sus epítetos, ya que el más significativo de todos ellos, *Vortiaeco* o *Vordeaeco*, se registra en un área geográfica demasiado extensa como para determinar un foco de irradiación concreto. De este modo, poco podemos aportar en lo referente al origen del culto a Bandua más allá de argumentar, tal como lo hacía Olivares (2015: 278), que referencias discordantes como la de Sonseca (Toledo)¹⁹² han de ser entendidas como resultado de flujos migratorios de colectivos que plasmarían sus inquietudes religiosas e identitarias por medio del voto efectuado.

En definitiva, hemos de entender a Bandua como una divinidad dotada de propiedades y funciones protectoras y vinculada a una determinada comunidad o grupo étnico, tanto desde un punto de vista antrópico (salud, seguridad y prosperidad de las personas) como natural (rendimiento y fecundidad de las propiedades agropecuarias de los recursos disponibles). Ahora bien, ¿qué es lo que diferenciaría a Bandua de otras realidades simbólicas prerromanas como Cosus y de otras romanas como Fortuna, Tutela, los Lares o los *Genii*? La respuesta es verdaderamente complicada, aunque discrepamos con teorías como la esgrimida por Olivares (1997, 1999a, 2002),¹⁹³ que situaba en una misma realidad simbólica a Cosus, Bandua, Marte indígena y los *Genii*, o la ofrecida por Prósper (2002) que identificaba a Bandua como la realidad simbólica posteriormente asimilada bajo los Lares Viales.

¹⁹² ILER, 760.

¹⁹³ Cuestionamos el argumento esgrimido por Olivares de la complementariedad geográfica mantenida entre Cosus y Bandua, a raíz de la coincidencia de culto en áreas como la zona septentrional del litoral de Pontevedra o ciertos asentamientos pertenecientes a los distritos de Porto y Viseu.

De igual modo, tampoco creemos que debamos asumir bajo entidades romanas el significado simbólico que esconde Bandua. Entre otras cosas, porque figuras como los Lares, *Genii*, Fortuna, Tutela, Marte o Mercurio, son soluciones que cuentan con sus propias referencias en el noroeste peninsular y que, por lo tanto, forman parte del panteón romano-galaico. Así, pues, desde nuestro punto de vista, Bandua ha de ser identificado como una divinidad definida, independiente y dotada de propiedades que la diferenciarían del resto. En este sentido, nuestro distanciamiento con las hipótesis propuestas por Fita (1914), Untermann (1985), Silva (1986: 295-297) y Hoz (1986: 36-41) es absoluto.

A modo de conclusión, la función protectora y tutelar de Bandua, al igual que Cosus, habría sido lo suficientemente relevante para las comunidades del noroeste peninsular como para ser reconocido y oficializado su culto dentro del contexto religioso de época imperial. Este aspecto facilitaría su materialización en las aras votivas, pero también su difusión por diferentes territorios peninsulares. La diferencia entre ambas entidades puede estar en la naturaleza y el significado de sus epítetos. Así, si seguimos los estudios lingüísticos parece haber un cierto consenso en considerar los epítetos de Bandua como derivaciones de nombres de asentamientos. De este modo, podríamos decir que la función protectora de Bandua ha de entenderse como la concerniente a una comunidad determinada y a los bienes e individuos asociados con la misma, de ahí también su mayor vinculación con sectores militares. Cosus, por su parte, podría centrar su protección también en comunidades concretas, aunque más centrado en el ámbito del entendimiento y la cooperación con otras por aludir a espacios intercomunitarios. Serían, por lo tanto, dos tipos de divinidades protectoras diferentes y complementarias que convivirían con otras entidades presentes en el panteón galaico-romano, dotadas igualmente de características y funciones análogas y, a la vez, diferenciadas; en unos casos, por matices funcionales difícilmente reconstruibles en la actualidad, en otros, por el espacio al que se vincularían.

1. 6. 3. 1. 5. Crouga

Nabia, Reve, Cosus y Bandua son las divinidades supralocales más representativas del noroeste peninsular, pero existen al menos dos más que deben ser recogidas en nuestra investigación: Crouga y Cario.

La principal hipótesis interpretativa planteada para Crouga proviene, una vez más, de los estudios lingüísticos desarrollados a partir de su teónimo. Así se vincula con términos como el gallego *croio* ("piedra") o el gaélico *crúach* ("túmulo, montón, altar"). Además, la presencia de epítetos como el documentado en un ara registrada en Xinzo de Limia (Ourense), *Toudadigoe*,¹⁹⁴ resultado, tal vez, de una evolución del

¹⁹⁴ *IRG* IV, 91=*CIL* II, 2565.

indoeuropeo **Toutatiko* (“del pueblo” o “perteneciente al pueblo”), lleva a interpretarla como una divinidad que dominaría los ámbitos rocosos. De este modo, autores como García Fernández-Albalat (1990: 32-33), Búa Carballo (1997a: 74-75), Brañas (2000: 70-75) o Prósper (2002: 57-68) consideran a Crouga y, con él, a otra divinidad documentada en Cabeço das Fráguas como Trebopala¹⁹⁵ (“piedra de la aldea”), como la divinización o sacralización de un determinado componente pétreo (piedra, monte, peñasco). Esta condición la asociaría a divinidades con funciones onfálicas o iniciáticas, pero relacionadas en cualquier caso con cualidades propias de dioses soberanos similares al dios Lug céltico (Brañas, 2000: 73).

Sin embargo, en nuestra opinión, la asociación de una divinidad con un elemento natural concreto, en este caso las piedras, no tiene por qué significar que se venera dicho componente físico. Más bien constituiría el escenario sobre el que se manifiesta esa divinidad, en el que se favorece la comunicación con la misma o el medio a través del cual se expresan determinadas cualidades y propiedades de esta. Así, discrepamos con ciertos argumentos que ven en Crouga la existencia de divinidades que sancionarían rituales y ceremonias relacionadas con la soberanía céltica a partir, por ejemplo, de santuarios vinculados con grabados podomorfos (Santos Estévez y García Quintela, 2000). Es cierto que en las inscripciones de Crouga se intuyen rasgos que nos remiten a determinadas cualidades de soberanía, como su posible asociación con Júpiter en el epígrafe sacrificial de Lamas de Moledo¹⁹⁶ o el acompañamiento de la fórmula *Domino* en otra inscripción documentada en Barcelos (Braga),¹⁹⁷ aunque de dudosa atribución a Crouga al expresarse bajo el teónimo *Corougiai*. Con todo, este tipo de recursos, más que hablar de cualidades de la divinidad pueden representar únicamente un símbolo de reconocimiento y de oficialidad del culto a Crouga en nuestro espacio de estudio.

A pesar del escaso número de referencias, solo cuatro, trataremos de esbozar algún apunte sobre las características y posibles atribuciones simbólicas de Crouga. En primer lugar, su eventual vinculación con las piedras puede aludir a un nuevo caso de divinidad protectora y tutelar de una determinada comunidad. El componente rocoso del emplazamiento haría que esta asumiera una visualización y caracterización estrechamente relacionada con el mismo. Ejemplos antropológicos donde un elemento característico de su asentamiento simboliza y define al principal agente de su panteón se documentan por todo el mundo. Sin embargo, este tipo de argumento podría ser válido para un dios de tipo local y sin la proyección geográfica que alcanza Crouga. Este, a pesar de contar con escasas referencias, posee un territorio cultural bastante amplio que abarca la zona de Xinzo de Limia (Ourense), Lamas de Moledo (Viseu), Mangualde (Viseu)¹⁹⁸ y Barcelos (Braga). En estas áreas se registran castros

¹⁹⁵ *RAP*, 466=AE 1994, 819.

¹⁹⁶ *CIL* II, 416= AE 1992, 944=*RAP*, 467.

¹⁹⁷ *HEp* 4, 1994, 1103=*RAP*, 61.

¹⁹⁸ AE 1985, 516=*RAP*, 52.

en donde la presencia de piedras destacadas en su interior podría responder a esta realidad, pero también otros muchos en los que no sucede este hecho, por lo que se hace necesario buscar otra explicación.

Así, pues, consideramos, a modo de hipótesis, que Crouga puede tener dos significados diferentes igualmente relevantes para el conjunto de las poblaciones galaicas y que, por lo tanto, justificarían su supralocalidad.

El primero definiría a Crouga como una divinidad vinculada con los rituales de fundación de los asentamientos castreños. De este modo se identificaría con los primeros componentes pétreos utilizados para la construcción, tanto del recinto amurallado como de las viviendas. Se trataría de una divinidad sancionadora y receptora de los rituales de fundación efectuados por una comunidad, amparados por la protección física que ejercería Crouga sobre esos componentes pétreos. En este sentido, la naturaleza tutelar de esta divinidad diferiría del de Bandua o Cosus por su carácter específico y centrado en los elementos físicos de las estructuras arquitectónicas.

El segundo significado se asocia con la reproducción del material pétreo o de las canteras a las que tendrían acceso las poblaciones castreñas. Desde este punto de vista, Crouga podría favorecer el abastecimiento de este recurso y, a la vez, dotarlo de unas cualidades simbólicas ideales para su aprovechamiento constructivo. Esta interpretación está presente en la mentalidad romana, ya que se creía que la riqueza mineral estaba animada por divinidades identificadas con el territorio local y que estas eran las responsables de la reproducción de sus recursos (Halleaux, 1970: 16-25; Alfayé y Marco Simón, 2014: 78-81). De este modo, la combinación, quizás, de una tradición prerromana con creencias romanas pudo haber confluido en determinados espacios para materializar este culto.

1. 6. 3. 1. 6. Cario

La última figura de divinidades supralocales es Cario que, al igual que Crouga, cuenta solo con cuatro posibles referencias. Estas aparecen distribuidas por un espacio geográfico más concreto y concerniente a regiones próximas a la actual frontera administrativa entre Galicia y Portugal: Tui (Pontevedra),¹⁹⁹ Monterrei (Ourense),²⁰⁰ Baños de Bande (Ourense)²⁰¹ y Arcos de Valdevez (Viana do Castelo).²⁰²

El hecho de que en una de sus referencias aparezca integrado a modo de epíteto del dios romano Marte, *Cariogiego*,²⁰³ ha provocado que se relacione más con

¹⁹⁹ *CIRG* II, 115=*IRG* III, 16.

²⁰⁰ *HEp* 2, 1990, 566.

²⁰¹ *IRG* IV, 97=*CIL* II, 2531.

²⁰² *RAP*, 44=*HEp* 12, 2002, 669.

²⁰³ *CIRG* II, 115=*IRG* III, 16.

un topónimo o una referencia local, del que se serviría el culto al llamado Marte indígena, que con una divinidad propiamente dicha (Bermejo, 1986: 106-108 y 2008: 134; Blázquez, 1962: 121-122). Sin embargo, la documentación de la raíz de dicho epíteto, *Cario* o *Caro*, como divinidad independiente en tres referencias más, permitiría considerar a *Cario* como una figura asociada con Marte. Dicha asociación tendría lugar mediante su integración en forma de epíteto en lugar de otros métodos vistos en casos anteriores como, por ejemplo, a través de la fórmula *socio*.

Siguiendo esta concepción de *Cario* como entidad simbólica independiente, los únicos estudios existentes parten de la lingüística y ven una alusión a un apelativo presente en la divinidad céltica Dagda: *Carus* (“querido, bueno”) (Brañas, 2000: 58). Por esta razón se debería identificar a *Cario* con una divinidad representante del sacerdocio e, incluso, con aquella a la que se refiere Justino cuando describe la montaña sagrada presente en *Gallaecia* (IUST. 44. 3. 6).

Con todo, ante los escasos datos disponibles, apenas podemos concluir que el culto a *Cario* se concentra en el ámbito septentrional del *conventus* bracarense y que llegó alcanzar un cierto reconocimiento por parte del ámbito religioso romano. Así se desprende de la presencia de fórmulas del tipo *Sacrum*, en la inscripción en la que se asocia con Marte, de la propia vinculación con este dios y del acompañamiento del apelativo *Deo* en otra ara documentada en Baños de Bande.²⁰⁴ Por otra parte, en ninguno de los epígrafes analizados encontramos presencia alguna de epítetos para definir la naturaleza de *Cario*, algo que evidenciaría el carácter concreto que tendría su culto. Por último, y debido a su supuesta asociación con Marte, desempeñaría una eventual función protectora de todos los elementos que compondrían una comunidad (arquitecturas, individuos, recursos agropecuarios).

1. 6. 3. 2. Las divinidades locales

Estas divinidades constituyen, sin lugar a dudas, el grupo más numeroso y característico del panteón galaico-romano. De hecho, hasta no hace mucho, la diversidad de teónimos, fruto en gran medida de la confusión entre epítetos y teónimos, sirvió para la definición de este panteón como una realidad inmensa y heterogénea, compuesta por entre 130 divinidades (Toutain, 1907: 123) o casi 200 (Blázquez, 1962: 224). Esta caracterización, al mismo tiempo, alimentó los enfoques animistas vigentes en los primeros años de estudio de la religiosidad castreña.

De este modo, desde Vasconcelos (1897-1913) o Toutain (1907), los diferentes teónimos documentados fueron clasificados en función de su significado etimológico y del contexto arqueológico de sus aras en categorías del tipo “dioses de la montaña”, “divinidades acuáticas”, etc. Con todo, la ambigüedad de este criterio, la presencia de las divinidades supralocales anteriormente analizadas y, sobre todo, la conciencia de

²⁰⁴ *IRG* IV, 97=*CIL* II, 2531a.

que la religiosidad de la Edad del Hierro de nuestro espacio de estudio debía plantearse en clave politeísta y no animista hizo que este tipo de teorías decayesen.

Sin embargo, el cambio en la perspectiva de estudio presente en autores como Blázquez (1962) mantuvo un panteón demasiado numeroso y en el cual las divinidades locales acaparaban casi todo el protagonismo. Será necesario aguardar a las aportaciones de Rivas (1973) para que las referencias a estas entidades simbólicas se reduzcan considerablemente, al agrupar las inscripciones en tres categorías: entidades religiosas, teónimos y epítetos alusivos a estos. Su perspectiva fue posteriormente seguida y mejorada, entre otros, por autores como Tranoy (1981), Untermann (1985) o de Hoz (1986), hasta llegar a una situación actual en la que se considera que muchas de las referencias no serían divinidades locales sino, simplemente, epítetos o alusiones indirectas a dioses constatados en otros espacios.

Los motivos para desarrollar este comportamiento pueden ser muy diversos. Con todo, podríamos intuir un deseo de diferenciar las divinidades de una comunidad frente a las vecinas, con la intención de que estas no empleasen sus servicios o la alusión a una misma divinidad en función de la mayor relevancia otorgada a una de sus propiedades o funciones en relación a un asentamiento. Asumiendo esta perspectiva nos centraremos en el análisis de once divinidades locales de las cuales tenemos atestiguadas más de una referencia (*Verore*, *Aerno*, *Vestio Alonieco*, *Lucubo*, *Bormanico*, *Mentoviaco*) o de las que contamos con estudios etimológicos (*Edovio*, *Tameobriga*, *Durbedico*, *Tongo*, *Moelio Mordonieco*). Para el resto, ante la parquedad de datos solo ofreceremos una enumeración de las divinidades y esbozaremos alguna que otra consideración general.

Para finalizar el apartado abordaremos una figura especial con la que marcaremos la transición al segundo capítulo centrado en la religiosidad de la *Gallaecia* romana: el Lar *Berobreo*. Esta creación simbólica se incluye dentro del fenómeno de los Lares que analizaremos posteriormente, pero su carácter indígena y local nos ha animado a incluirlo aquí.

Dentro de las divinidades locales, **Verore** y *Aerno* ostentan el mayor número de referencias. *Verore* presenta cuatro inscripciones documentadas en *Lucus Augusti*²⁰⁵ y que, por su concentración en una misma estructura, tal vez formaran parte de un espacio sagrado de tipología romana. Es posible registrar dos alusiones más que la situarían como una divinidad supralocal similar a las expuestas con anterioridad. Sin embargo, los problemas que plantean su lectura han determinado que mantengamos su presencia en este grupo de dioses locales. La primera de ellas procede del castro Liboreiro (Cangas do Morrazo, Pontevedra).²⁰⁶ La interpretación inicial contenida del *IRG* era: VEROR[E] / MU(lier) E(x) V(oto) / H(anc) A(ram) S(olvit). Posteriormente, la revisión efectuada por el *CIRG* presentaba una transcripción

²⁰⁵ *IRG* II, 13=*CIL* II, 2576; *IRG* II, 14=*CIL* II, 2577; *IRG* II, 15=*CIL*, II 2575; *IRG* II, 16=*CIL* II, 2578.

²⁰⁶ *IRG* III, 29=*CIRG* II, 33.

totalmente diferente: AER(no) / MV E(x) V(oto) / H(anc) A(ram) S(olvit o sacrauit), que ha provocado su análisis como un voto efectuado a Aerno y no a Verore. La otra referencia, hallada en São Martinho de Mouros (Resende, Viseu),²⁰⁷ incluye la expresión D(eo) VER(ore). En este caso, la lectura ofrecida nos situaría ante una referencia a Verore, pero el hecho de que el teónimo aparezca fragmentado nos hace dudar. De este modo, aunque una de las referencias documentadas en Lugo contiene la abreviatura VER(ore),²⁰⁸ la distancia geográfica del epígrafe podría indicar la presencia de otra divinidad diferente, aunque tampoco podemos descartar la posibilidad de un voto efectuado por un individuo o grupo de individuos procedentes de Lugo. Además, el hecho de que sea la única alusión con el término *Deo* podría explicar el traslado de su culto como resultado del reconocimiento y la romanización alcanzados por el mismo.

En cuanto a su interpretación, el descubridor de las piezas procedentes de Lugo, Vázquez Valdevieso, afirmó en su día que Verore *tenía a su cargo la conservación de la vista, y a él se encomendaban los hombres para librarse de cualquiera mal de ojos* (Masdeu, 1783-1805). Por su parte, Prósper, dentro de la perspectiva naturalista propia de la autora, concibió a Verore como una alusión a un monte sagrado que significaría, literalmente, “crecimiento” (Prósper, 2002: 202-203). Sin embargo, con los datos disponibles, no podemos establecer conclusión alguna en cuanto a la naturaleza y función de la divinidad. Desde nuestro punto de vista, esta ha de entenderse como una divinidad indígena local por carecer de referencias en otros espacios. Esta circunstancia nos permitiría, en principio, descartar la opción de tratarse de un culto importado, a pesar de establecerse en un contexto claramente romanizado.

Un caso similar lo constituye **Aerno**, una creación simbólica cuya área de mayor influencia parece haber sido la concerniente al castro de Avelãs (Bragança), en donde se han documentado cuatro de las seis inscripciones conocidas.²⁰⁹ Fuera de esta zona contamos con la posible mención del castro Liboreiro (Cangas do Morrazo, Pontevedra),²¹⁰ de lectura contradictoria, y la de Cerezo (Cáceres), hoy en día desaparecida.²¹¹ Esta eventual dispersión hizo que Aerno fuese interpretado como una divinidad supralocal más, aunque de *segundo orden* (González Ruibal, 2006-2007: 538). Sin embargo, en nuestra opinión y siguiendo posultados como los esgrimidos por Le Roux (1992) o Redentor (2002), Aerno ha de concebirse como una divinidad local vinculada al *ordo zoelarum*,²¹² tal como expresa una de las dedicatorias

²⁰⁷ HEp 11, 2001, 716=AE 2001, 1159.

²⁰⁸ IRG II, 16=CIL II, 2578.

²⁰⁹ CIL II, 5651=CIL II, 2606; CIL II, 2651; CIL II, 2607=AE 1992, 995; REL. III, 217.

²¹⁰ IRG III, 29=CIRG II, 33.

²¹¹ BRAH 59, 1911, 408=AE 1912, 14.

²¹² CIL II, 5651=CIL II, 2606.

del castro de Avelãs y las dos referencias resultado del flujo migratorio de miembros de dicha comunidad.

Con respecto a esto último, aunque la uniformidad presente en las cuatro alusiones de Bragança puede deberse a un mismo lapicida o al consenso cultural presente en esta comunidad, llama la atención el hecho de que en el caso de Cerezo el término *Deo*, que acompaña a todas las referencias de Avelãs, aparezca abreviado y esté ausente en el caso del castro Liboreiro; y también que estas dos sean las únicas que presenten abreviación del teónimo, hasta el punto de que en la inscripción de Cerezo tan solo se representen sus dos primeras grafías (AE). Todo ello parece sugerir que el culto a Aerno estaría concentrado en un único espacio cultural, constituyendo las dos referencias restantes el resultado de un proceso devocional diferenciado, pero vinculado igualmente al primero.

En definitiva, consideramos que Aerno debe ser interpretado como una divinidad local que tuvo en el castro de Avelãs y en el ordo *zoelarum* su núcleo de origen. Esta figura sería reconocida en el nuevo contexto cultural galaicorromano, pero su naturaleza y significado se nos escapa. Con todo, creemos posible que cumpliera una función similar a *Bandua* o *Cosus*, en el sentido de proteger a una determinada comunidad a juzgar por el voto comunitario efectuado en al menos una de sus inscripciones²¹³ y por la concentración de las mismas en un asentamiento. El matiz diferenciador sería servir a esa comunidad que le rendía culto, tal vez, de forma similar a como lo haría el caso que veremos de Lar Berobreo.

Una tercera divinidad destacable es **Vestio Alonieco**, tratada con bastante frecuencia en el ámbito historiográfico por su posible vinculación con una representación iconográfica; un hecho excepcional en la religiosidad prerromana del noroeste peninsular. En la actualidad, dos inscripciones la mencionan, ambas documentadas en Lourizán (Pontevedra)²¹⁴ y en relación con un relieve que tradicionalmente se ha considerado como una representación del propio dios. Tal como lo describía Bouza Brey, dicha iconografía consiste en:

Una figura humana, de medio cuerpo, vista de frente, con gran cabeza barbada, en la que se distinguen los ojos con sus cejas, nariz, boca y orejas, provista de dos cuernos puntiagudos, de una sola rama y muy abiertos. Del tronco salen los dos brazos, extendidos en cruz y presentando abiertas las palmas de las manos (1946: 112-116).

Más allá de estas referencias, el culto a Vestio Alonieco desaparece. La posible alusión a un VEST[IO?] / LLO[NIECO?] procedente de Bareyo (Cantabria),²¹⁵ pese a

²¹³ CIL II, 5651=CIL II, 2606.

²¹⁴ IRG III, 27=CIRG II, 107; IRG III, 28=CIRG II, 108.

²¹⁵ AE 1961, 101.

que posee cierta similitud morfológica con el teónimo, consideramos que no ha de vincularse con la divinidad aquí analizada.

La interpretación más difundida asocia a Vestio Alonieco con la figura del dios galo *Lug/Lugu*, a raíz del epíteto con el que se acompaña este en una referencia procedente de fuentes medievales irlandesas: *Lamfada* (“el del largo brazo”), y de su supuesta representación en la iconografía asociada a las aras de Vestio Alonieco (López Cuevillas, 1951b: 194 y 1953a: 287; Marco Simón, 1986: 750; Brañas, 2000: 56-57). Otra hipótesis es la de Tranoy (1981: 291), quien establecía un paralelismo con otro dios galo como *Cernunos* y, por ello, con una divinidad de carácter solar y ctónico. Esta se vería reforzada por la presencia de esvásticas en una de las inscripciones de Lourizán.²¹⁶

Olivares, en cambio, parte de diferentes paralelismos con divinidades indoeuropeas y de análisis lingüísticos de teónimos y epítetos presentes en el conjunto de la península Ibérica. Así concluye que Vestio Alonieco formaría parte de un grupo de divinidades análogas a Vacus (única divinidad indígena atestiguada en Astorga),²¹⁷ Aracus,²¹⁸ Mirarus²¹⁹ y otras que se esconden detrás de apelativos como Caesarciaecus,²²⁰ Mermandiceus,²²¹ Tritiaecius o Turiaecus²²² y que se definirían por su *plurifuncionalidad, su carácter solar, su vinculación a diosas relacionadas con la tierra y su relación con la salud y la economía individual así como con el ámbito privado y familiar* (Olivares, 2002: 218). Desde una perspectiva diferente, Prósper (2002: 222) interpretaba a Vestio Alonieco como una variación del término **wes-to* y, por lo tanto, relacionado con el concepto de “pradera” o “pasto”. Esta realidad podría situarla tanto como una divinidad vinculada con rituales de fertilidad como con propiedades ctónicas y de ultratumba, de acuerdo con la concepción indoeuropea de las grandes praderas como entradas o puertas al inframundo.

Finalmente, González Ruibal (2006-2007: 541) consideraba que, por los paralelismos indoeuropeos que se desprenden del motivo iconográfico de Lourizán, era posible que este representase una realidad simbólica importada pero que, tras de sí, podría representar una divinidad local de naturaleza desconocida. En este sentido, coincidimos con este último autor e interpretamos a Vestio Alonieco como una divinidad prerromana de carácter local, que fue asumida e interiorizada dentro del panteón galaico-romano, como lo reflejaría su apelativo *Deo* y la concentración de votos en el área de Lourizán.

Con respecto a su supuesta representación iconográfica, no se ha podido establecer que las inscripciones y el grabado son el resultado de una misma realidad.

²¹⁶ *IRG* III, 28=*CIRG* II, 108.

²¹⁷ *CIL* II, 2636 y *CIL* II, 5666.

²¹⁸ *HEp* 3, 1993, 480.

²¹⁹ *HEp* 7, 1997, 263.

²²⁰ *AE* 1994, 887.

²²¹ *AE* 1959, 203=*RAP*, 167.

²²² *AE* 1965, 74=*ILER*, 939.

Es necesario recordar que la figuración de las divinidades del noroeste peninsular constituye un hecho excepcional (Alfayé, 2011 y 2013); por no decir inexistente, más allá de la pátera de Calzadilla de Bandua, en donde teónimo e iconografía aparecen asociados en el mismo soporte y en un contexto alejado ya de nuestro espacio de estudio. Por otro lado, paralelismos de figuras antropomorfas rupestres representadas con los brazos abiertos aparecen en cronologías y contextos dispares como: *O meniño de pedra*, en las inmediaciones del castro de Formigoso (A Mezquita, Ourense); el grabado de la cubierta del dolmen A Casota do Paramo (Boiro, A Coruña), o el llamado petroglifo de Salcedo (Pobra de Brollón, Lugo), conservada a través de una copia realizada en 1952 y localizada en la actualidad en el antiguo hospital de peregrinos de Pedrafita do Cebreiro.

¿Cómo debemos interpretar estos elementos? Son múltiples las respuestas ofrecidas. Atractiva resulta su vinculación con representaciones solares, a juzgar por el carácter radial de las manos, tal como defienden autores como Green (1991); al igual que la señalización de un espacio sagrado; o de confluencia simbólica por medio de la materialización de una especie de "orante". No obstante, ninguna define de manera definitiva ni las propiedades ni la esencia simbólica que escondería tras de sí Vestio Aloniego; entre otras cosas, porque desconocemos si el contexto de realización del grabado es simultáneo a las inscripciones o si, incluso, se relaciona con ellas.

Si centramos nuestra atención en **Lucubo**, su estudio resulta de gran interés por tener asociado uno de los pocos espacios sagrados de tradición romana contextualizados de nuestro ámbito de estudio. Su carácter local parece evidenciarse a partir de su propia etimología y de su centro de culto situado en *Lucus Augusti*. Aquí se hallaron tres²²³ de las seis aras presentes en el conjunto de *Gallaecia*, dos de ellas en el interior de su santuario. Fuera de la capital del *conventus* lucense se documentó un epígrafe en San Vicente de Castellós (Pantón, Lugo),²²⁴ otro en San Martín de Liñarán (Sober, Lugo)²²⁵ y un último en Sinoga (Rábade, Lugo),²²⁶ emplazamientos relativamente próximos y que podrían responder a un mismo foco cultural extendido por creyentes procedentes de la *civitas*.

Lucubo posee una relevancia fundamental dentro de los estudios comparativos indoeuropeos. Así, se ha visto en su teónimo una variación del dios céltico o indoeuropeo presente en las Galias *Lug/Lugus*; con este compartiría, además, el epíteto *Arconi*, manifestado en el caso galaico con la variante *Arquien*²²⁷ (Brañas, 2000: 54-57), documentada únicamente en los casos situados en emplazamientos diferentes al de Lugo. Dicha asimilación erigiría a Lucubo como una divinidad soberana, polifuncional y politécnica (Reinach, 1913: 160; D'Arbois, 1996: 117 y 199-

²²³ *HEp* 11, 2001, 313=AE 2003, 951; *HEp* 11, 2001, 314=AE 2003, 952; *HEp* 15, 2006, 248.

²²⁴ *BRAH* 169, 1971, 185-187.

²²⁵ *IRG* II, 19.

²²⁶ *IRG* II, 18.

²²⁷ *BRAH* 169, 1971, 185-187; *IRG* II, 18; *IRG* II, 19.

200), pero también como representante simbólico de la realeza que presidiría las diferentes comunidades de su territorio. Por otra parte, el paralelismo establecido entre *Lug* y Mercurio, atestiguado en fuentes romanas como César (*Gal.* 6. 17), también le dotaría de un cierto componente psicopompo (Brañas, 2000: 54-57).

Esta asimilación con Mercurio no sería la única. Autores como Loth (1914) o Lambrechts (1942: 170) vieron en *Lucubo* la interpretación de una divinidad próxima a las Matres y, por lo tanto, con un ente de naturaleza tanto ctónica como celeste. Otros, como Sargent (1995), reconocieron un dios polifuncional asimilable al Apolo clásico; versión que se mantendría en otros investigadores como Gricourt, Hollard y Pilon (1999), que defienden que tanto Apolo como Mercurio estarían detrás de una *interpretatio* común de *Lug*.

Por lo tanto, la mayoría de las interpretaciones dadas a *Lucubo* parten de una asimilación con la divinidad gala *Lug* y de los paralelismos establecidos entre esta y otras presentes en el panteón romano con los que experimentaría diversos procesos de *interpretatio*. Ahora bien, ¿estamos ante la misma realidad simbólica cuando analizamos el *Lucubo* lucense y el *Lug* galo u otras supuestas variantes constatadas en la península Ibérica? Desde el punto de vista formal, el teónimo documentado de forma mayoritaria, tanto en la península como en el resto de la Europa atlántica, muestra una raíz predominante en **Lug-*. Esta circunstancia nos distanciaría de nuestra divinidad, ya que dicho lexema tan solo se registra en una de las referencias documentadas,²²⁸ siendo la variante *Lucub* y *Lucob* la más desarrollada. Sin embargo, la presencia en una inscripción de Peña Amaya (Burgos) y de Nimes (Gard, Francia) de un *Lucobos*²²⁹ y de un *Lucubus*,²³⁰ respectivamente, mantendría abierta la posibilidad de que nuestra divinidad fuera una realidad gala importada.

Aun así, defendemos el carácter local de esta figura y para argumentar esta hipótesis contamos con dos elementos fundamentales: el contexto en el que fueron halladas dos de las seis referencias documentadas y los motivos que podrían explicar la expansión geográfica de su culto.

Las inscripciones que contienen los epítetos *Gudarovis*²³¹ y *Arousaego*²³² fueron localizadas en el interior de un pequeño espacio cuadrangular exento de 3,5 metros de largo por 3,5 metros de ancho, claramente delimitado y dotado de una pequeña entrada orientada hacia el poniente. Además de la constancia de un espacio cultual, de su interior se recuperaron fragmentos de una placa de mármol de la que solo se lee la palabra (a)STURI(ca) y que, tal vez, responda a una tercera ara o a una placa de la consagración del santuario; restos de varios vasos tipo *kernos* empleados normalmente para realizar libaciones; un fragmento de árula ejecutada en terracota

²²⁸ *HEp* 15, 2006, 248.

²²⁹ Untermann, 1980: 375-376.

²³⁰ *CIL* XII, 3080.

²³¹ *HEp* 11, 2001, 314=AE 2003, 952.

²³² *HEp* 11, 2001, 313=AE 2003, 951.

pintada y que podría haber servido de soporte para ofrendas u objetos votivos de diversa índole, y una serie de elementos metálicos de bronce interpretados como armas votivas de pequeño tamaño (González Fernández y Rodríguez Colmenero, 2002: 243).

La presencia de armas en santuarios, bien en forma de objetos reales inutilizados o de réplicas en miniatura, es frecuente en contextos simbólicos galos como, por ejemplo, en Gournay-sur-Aronde, Mirebeau-sur-Beze, La Bauve à Meaux, Dompierre sur Authie, en el *oppidum* de Manching, en el “Bois l’Abbé”, Eu, en Digeon, en Tour aux Fées, Allones, en Nalliers, etc. (Gabaldón, 2004: 332). Esta realidad alimentaría los postulados que defienden una identificación de Lucubo con el Lug galo. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que existen diferencias importantes entre el contexto del santuario de *Lucus Augusti* y los presentes en Francia. Así, en los casos galos parece imprescindible la alteración ritual de las armas como paso previo a su sepultura en el interior del espacio sagrado. Mientras, en el caso de *Lucubo* no hay evidencias claras de una alteración de las mismas ni mucho menos de su depósito en el interior de una fosa. De igual modo es necesario recordar que el depósito de armas en miniatura es una práctica documentada en la cultura grecorromana, formando parte de rituales iniciáticos, además de desempeñar una función apotropaica (Gabaldón, 2006: 363).

En función de este contexto, y por hallarnos en un espacio sagrado que concentraría el simbolismo de la divinidad, consideramos oportuno vincularla con un culto orientado a la protección de los individuos de *Lucus Augusti*.²³³ Por otra parte, podría relacionarse también con los rituales de paso de la adolescencia a la edad adulta, definidos en la cultura romana, pero que, quizás, en Lugo adquiriesen un comportamiento alternativo en función de prácticas o creencias locales asociadas a una divinidad tutelar del lugar como sería Lucubo.

Con respecto a las aras constadas fuera del núcleo urbano de Lugo, todas ellas remiten a un escenario en donde la presencia romana se asocia a la explotación minera. En este sentido, por tratarse de una acción estrechamente vinculada con agentes que procederían de la *civitas* lucense por proximidad geográfica, no constituirían un elemento contradictorio con el carácter local de la divinidad. Por el contrario, se trataría de una muestra de la expansión de su culto por parte de sus fieles en nuevos contextos en los que desempeñarían sus funciones o, incluso, en donde edificarían *villae*, hoy no documentadas. De este modo, el carácter protector y sancionador de determinados rituales de paso del ciclo vital de los individuos procedentes de *Lucus Augusti* tendría continuidad más allá de su espacio de culto y de las murallas de la *civitas*. Un posible paralelismo con esta realidad se documenta

²³³ Esta función equipararía a Lucubo con otras divinidades locales y supralocales prerromanas del noroeste peninsular e, incluso, con figuras como los *Genii* o la Tutela romanos, creaciones que no se constatan en Lugo, tal vez, por la presencia de Lucubo.

en el caso de la diosa Onuaua; una divinidad local con dos referencias procedentes de Burdeos (Jullian, 1887: 50-56), en una de las cuales el oferente indica que realiza el voto en tierras alejadas a las propias de la diosa, concretamente, en Ausonia.²³⁴

A partir de dos aras documentadas en Caldas de Vizela (Braga),²³⁵ **Bormanico** se erige, probablemente, como una divinidad de naturaleza totalmente diferente a las ya vistas. Así, por el contexto termal del que proceden sus dedicaciones, podríamos estar ante una entidad de tipo salutífera, a la que los individuos expresan su gratitud por los beneficios otorgados al atribuirle las propiedades de las aguas termales de la zona. En este sentido, teorías como la defendida por Brañas (2000: 59-60), que ven en Bormanico una derivación lingüística del término **ghwor* (“calentar, calor”), reflejarían esta hipótesis. No obstante, como veremos en el caso de Edovio, no contamos con más evidencias que su contexto de documentación para definir tal funcionalidad.

Por otro lado, la existencia de una aldea cercana al hallazgo de las inscripciones denominada Bormelas nos hace insistir en el carácter local de la divinidad. Porque, de estar vinculada esta con los recursos de la zona, en este caso las aguas termales, estas tendrían que estar dotadas de unas características lo suficientemente específicas como para que Bormanico no fuera asimilado bajo la figura, por ejemplo, de las ninfas.

Con dos referencias también, aunque procedentes de la provincia de Zamora,²³⁶ tenemos a **Mentoviaco**. Autores como Blázquez (1962: 107) o Bermejo (2008: 158), a raíz de una posible composición del teónimo a partir de los términos *mens* (“mente”, “inteligencia”) y *vía* (“camino”), lo asimilaron con una divinidad vinculada a las vías de comunicación y con una posible aproximación a los Lares Viales. No obstante, poco se puede decir a ciencia cierta acerca de su posible significado y funcionalidad.

Otro dios con un eventual carácter local parece haber sido el documentado en Caldas de Reis (Pontevedra) bajo el teónimo **Edovio**.²³⁷ Su ara fue hallada en 1852 en las inmediaciones de la casa de baños Dávila, un enclave en el que habían existido unas termas romanas y donde en la actualidad siguen utilizándose sus aguas con fines curativos. De hecho, según Rubio (1853: 270-276), el monumento estaba colocado sobre un caño de bronce en una arqueta o fuente próxima a dicho balneario (González Soutelo, 2005: 105). A partir de análisis lingüísticos efectuados sobre su teónimo, autores como Millán (1965: 50-51) o Brañas (2000: 59-60) plantearon una posible vinculación con las aguas termales, puesto que Edovio vendría a significar “el que caldea” o “el que incendia”. Todos estos elementos asociarían su figura con el caso de Bormanico. De esta manera Edovio podría ser un mero sobrenombre o

²³⁴ CLE, 871.

²³⁵ CIL II, 2402=CIL II, 5558=RAP, 38; CIL II, 2402=CIL II, 5558=RAP, 37.

²³⁶ CIRPZa, 267; CIL II, 2628=CIL II, 5649.

²³⁷ CIRG II, 73=CIL II, 2543.

apelativo alusivo del mismo o una realidad equivalente. Sin embargo, tal como exponía Díez de Velasco (1985 y 1998: 64), estos argumentos parecen basarse únicamente en el contexto del hallazgo y su vinculación con las aguas termales. Además, y esto afecta también al caso de Bormanico, de sus inscripciones no se puede derivar ninguna información relativa al carácter salutífero de la divinidad a la que alude. Así pues, podríamos ver en Edovio una divinidad local vinculada a las características específicas que experimentan las aguas de su entorno y sus propiedades beneficiosas, pero siendo conscientes de que tal afirmación solo se sostiene en el contexto de aparición del monumento y del riesgo que supone el haberse hallado como un elemento reaprovechado y descontextualizado.

También asociado por buena parte de la historiografía con las aguas, **Tameobriga**²³⁸ constituye una divinidad cuya única inscripción se localizó en la confluencia de los ríos Duero y Tâmega. A partir de la posible relación establecida entre la raíz **Tam-* y la formación de hidrónimos como el propio Tâmega, la naturaleza del dios fue asociada con las corrientes fluviales. Así, Blázquez (1962: 190) interpretaba a Tameobriga como una divinidad acuática vinculada al río; Tranoy (1981: 277) como un ente soberano de los ríos a modo de “madre” del río, y Encarnação (1975: 276-280) consideraba que se trataba del propio río divinizado. Sin embargo, tal como apuntó Olivares (2002: 79), el sufijo *-briga* del teónimo o epíteto que se muestra en la inscripción es un recurso frecuente para conformar topónimos o hidrónimos que señalen la procedencia de un individuo o divinidad. De este modo, consideramos más probable una vinculación con una divinidad local asociada a la protección de un asentamiento de nombre Tameobriga, o incluso con una referencia a un topónimo sin repercusión simbólica alguna, que un ejemplo de “dios de las aguas”.

De forma similar, **Durbedico** (Ronfe, Guimarães)²³⁹ fue tratado como una posible divinización de las aguas del espacio en el que se documentó su única referencia (Vasconcelos, 1905: 329-331; Blázquez, 1962: 174; Encarnação, 1970: 228-230 y 1975: 179; Tranoy, 1981: 274-275). Sin embargo, tal como han señalado Olivares (2002: 80) o Collado (2003), la existencia del castro de Durbede en las inmediaciones del hallazgo hace más atractiva la interpretación de una divinidad local con unas propiedades y funciones que no podemos precisar, pero que mantendrían una relación exclusiva con los miembros de esa comunidad.

De naturaleza más oscura y difícil interpretación es el caso de **Tongo**, una divinidad ya abordada a la hora de caracterizar A Fonde do Ídolo (Braga) y la figura de Nabia con la que aparece asociada en su inscripción.²⁴⁰ Los análisis lingüísticos evidencian que en la fórmula de dicho epígrafe, *TONGOE / NABIAGOI*, se reproduce la conjunción característica de un teónimo (Tongo), que estaría acompañado de su

²³⁸ *CIL* II, 2377.

²³⁹ *CIL* II, 5563=RAP, 62.

²⁴⁰ *CIL* II, 2419=RAP, 174.

correspondiente epíteto (Nabiagoi), ambos en dativo. De este modo, estaríamos ante una divinidad, Tongo, que utilizaría las propiedades de Nabia para definir parte de las suyas o para aludir a ciertos elementos relacionados con sus funciones. Con todo, como ya expusimos, por la excepcionalidad del contexto en el que se insiere debemos ser prudentes a la hora de definir sus posibles características. De hecho, no es descartable su posible vinculación con un topónimo,²⁴¹ más que con una divinidad propiamente dicha, sobre todo, si tenemos en cuenta que la única referencia supuestamente votiva es precisamente esta de A Fonte do Ídolo y que el único voto efectuado a *posteriori* tiene como protagonista a Nabia y obvia la existencia de Tongo.²⁴²

Otra divinidad interesante para caracterizar las divinidades locales del panteón galaico-romano es **Moelio Mordonieco**, cuya única referencia fue documentada en Cornoces (Amoeiro, Ourense).²⁴³ Esta figura fue objeto de un análisis bastante exhaustivo por parte de Prósper (1998), que la relaciona con una divinización acuática, pero no vinculada con ríos o corrientes de agua, sino más bien con un pantano. Sin embargo, tal como recoge Andrés Hurtado (2005: 254-255), la historia del monumento esconde gran cantidad de información que nos puede iluminar más acerca del significado de este Moelio Mordonieco. Así, la fecha de la erección del altar, el 29 de mayo del año 79, coincide con la de la conmemoración de la construcción del puente de *Aquae Flaviae* y constituye, además, una de las primeras dedicaciones efectuadas por un soldado de la *Legio VII* tras su eventual regreso de la Germania Superior a la península Ibérica. Posteriormente, y en un momento imposible de precisar, todo parece indicar que la inscripción fue modificada con un añadido en el que se manifestaba el culto a los LAR(ibus) V(ialibus).

El conjunto de todos estos fenómenos podría indicar que un miembro de la *Legio VII* realizó un voto a una divinidad local vinculada, posiblemente, con la protección de los espacios exteriores de una comunidad, de ahí su supuesta asociación con la construcción de un puente y la posterior referencia en el mismo soporte a los Lares Viales. Con todo, también es posible que represente un voto destinado a una divinidad local con el que se pretendiera manifestar los orígenes de un determinado individuo y que más tarde fuera reaprovechado para realizar otro dotado de características diferenciadas. En este sentido, podría tratarse del agradecimiento o de la ofrenda a un elemento de la naturaleza, de acuerdo con la religiosidad romana asociada a la construcción de puentes (Montero, 2012); actividad

²⁴¹ A este respecto la presencia de Tongo aparece vinculada en mayor medida a topónimos como Tongobriga, situado en la actual freguesía de O Freixo (Marco de Canaveses, Porto), y sobre la que ejercería su protección el *Genius Tongobricensium* (CIL II, 5564=RAP, 205); a la referencia geográfica que acompaña a un voto efectuado a Júpiter en Brozas (Cáceres) (CIL II, 743); al Tonobriga que nombra el *Ravenate* (4. 45. 318. 11), o al Tuntobriga mencionado por Ptolomeo (2. 6. 38).

²⁴² RAP, 173.

²⁴³ IRG IV, 92.

estrechamente relacionada, con la labor militar y que aquí tendría a la *Legio VII* como principal protagonista.

Por último, abordaremos una figura excepcional que, pese a representar una variante de un culto romano como es el de los Lares, por su carácter indudablemente prerromano y local, hemos decidido incluirlo en este grupo de divinidades. Nos referimos al **Lar Berobreo**, cuya presencia se constata en al menos 17 inscripciones procedentes del santuario de O Facho Donón (Cangas do Morrazo, Pontevedra), aunque el conjunto de aras y fragmentos de las mismas supera ya el centenar.

Ciertas investigaciones desarrolladas en los últimos años por Tranoy (1981: 293) y Olivares (2002: 68-69) han planteado una nueva interpretación de esta divinidad. Así, si bien seguiría siendo definida como entidad prerromana de ámbito local, su significado y naturaleza no la caracterizarían como una variante local de un culto prerromano romanizado o viceversa. Estos autores entienden que los conceptos Lar y *Lariberus* constituirían realidades simbólicas diferenciadas. Esto se debería al enorme salto lingüístico existente entre las múltiples variantes teonímicas presentes en Donón (pero donde la mayoritaria sería *Lariberus*) y al hecho de que el término más difundido, homogéneo y conocido del corpus epigráfico del noroeste peninsular se corresponda paradójicamente con el de *Lares* o *Laribus*. De este modo, *Lariberus* sería el teónimo de una divinidad diferente a la representada por los Lares convencionales y Breus su epíteto o apelativo. Estamos de acuerdo con ellos en que la divinidad venerada en O Facho no ha de interpretarse dentro del conjunto global y, a la vez tan específico de *Gallaecia*, de los Lares o los Lares Viales. No obstante, ello no tiene por qué contradecir la consideración de la misma como variante de los Lares romanos; entre otras cosas, porque puede esconder una divinidad indígena que ha sido interpretada bajo su significante: Berobreo.

Si nos centramos en el análisis de sus posibles propiedades y significado, varios elementos pueden ayudarnos a dilucidarlos. En primer lugar, llama la atención la extraordinaria concentración de referencias a una divinidad dentro de un espacio tan concreto, hasta el punto de ser Berobreo la divinidad prerromana local con mayor número de alusiones, equiparable al excepcional ejemplo lusitano de Endovelico. Este hecho, como bien apuntaba González Ruibal (2006-2007: 541-543), evidencia quizá que el culto y la fama de esta divinidad pudo traspasar su propia área de influencia, haciendo de la misma un lugar de peregrinaje para gente de diversa procedencia; idea desarrollada con más intensidad por otros autores como Pena Graña o Erias Martínez (2006). Aun así, hay que tener en cuenta que en las inscripciones pertenecientes a Berobreo se da el fenómeno poco frecuente de que apenas figura el dedicante ni, mucho menos, su origen, imprescindible para constatar peregrinajes al santuario de O Facho Donón.

En cuanto a los soportes documentados, observamos la presencia de ciertos elementos figurativos en donde sobresale la representación de aspas. También se

registran otros como zigzags, esvásticas, pórticos y otros elementos que, por su relativa abundancia en la plástica castreña y la ambigüedad de su significado, poco nos pueden aportar para la comprensión de la naturaleza simbólica de Berobreo. Además, como ya vimos, en O Facho era posible plantear la existencia de un taller encargado de realizar los soportes que posteriormente serían consagrados en su interior (Koch, 2005: 825-826). Este hecho explicaría la uniformidad y generalización de estos motivos iconográficos.

Si prestamos atención a los epígrafes, el término **Bri* podría aludir a una concepción de “altura” o “altitud” (Pena Graña y Erias Martínez, 2006: 27-28), que, a su vez, podría interpretarse tanto desde una perspectiva física o real (alusión al promontorio en el que se sitúa el santuario) como simbólica (ascenso de elementos relacionados con la vida de las personas o de ciertos componentes de la naturaleza). Sin embargo, dos aspectos resultan más atractivos desde nuestro punto de vista. El primero de ellos es la presencia mayoritaria y constante del término *Deo*. Esta circunstancia podría explicar por qué un asentamiento previamente abandonado continúa concentrando actividades simbólicas con tanta intensidad. Ello tendría que ver con un reconocimiento e integración del culto de Berobreo dentro de las prácticas oficiales de la *Gallaecia* romana y evidenciaría la relevancia simbólica de los antiguos castros como espacios sagrados.

El segundo tiene que ver con la frecuencia de la fórmula *Pro Salute*, por la cual la finalidad principal del culto a Berobreo estaría orientada al bienestar de una determinada comunidad o individuo. Precisamente, este último hecho es el que consideramos clave tanto para comprender el éxito de su culto como para explicar su significado: una divinidad de carácter profiláctico y salutífero a la que se acudía con el objetivo de prevenir o subsanar un determinado mal; este por su vinculación con los Lares, es posible que se considerara originario del exterior de la comunidad o del ámbito que escapaba de su control simbólico más inmediato, como pueden ser los numerosos *aires* que hasta hace poco combatía la medicina tradicional gallega (Lis Quibén, 1980: 31-87).

A lo largo de este apartado hemos analizado diversas creaciones simbólicas, pero quedan muchas otras por estudiar y numerosas cuestiones que la falta de fuentes nos impide abordar. De este modo, dejamos en el tintero muchas manifestaciones del panteón galaico-romano, de las que tan solo podemos intuir su naturaleza prerromana y su posible carácter local: *Abne*,²⁴⁴ *Aegiamunniaego*,²⁴⁵ *Ariounis*,²⁴⁶ *Augo*,²⁴⁷ *Arrue*,²⁴⁸

²⁴⁴ *RAP*, 1=*ILER*, 704 (Santo Tirso, Porto).

²⁴⁵ *IRG* IV, 90=*CIL* II, 2523 (Viana do Bolo, Ourense).

²⁴⁶ *HEp* 3, 1993, 279=*AE* 1990, 540 (Porqueira, Ourense).

²⁴⁷ *IRPLE*, 52=*HEp* 1, 1989, 403 (Villablino, León).

²⁴⁸ *HEp*, 19, 2010, 559 (Alvadia, Ribeira de Pena, Vila Real).

Asurniae,²⁴⁹ *Atilaeco*,²⁵⁰ *Bane*,²⁵¹ *Belso*,²⁵² *Caepol*,²⁵³ *Cenduediae*,²⁵⁴ *Dadruvilo*,²⁵⁵ *Debaron*,²⁵⁶ *Degant*[...],²⁵⁷ *Dever*,²⁵⁸ *Dioses* *Caulecisaecos*,²⁵⁹ *Ceceaigis*,²⁶⁰ *Doredio*,²⁶¹ *Elanico*,²⁶² *Laesus*, *Laho*,²⁶³ *Mandica*,²⁶⁴ *Palmueno*,²⁶⁵ *Proinetie*,²⁶⁶ *Quangeio*,²⁶⁷ *Rea*,²⁶⁸ *Rego*,²⁶⁹ *Reo*,²⁷⁰ *Sannoava*,²⁷¹ *Torio*,²⁷² *Torolo*²⁷³ y *Vacus Donnaegus*.²⁷⁴ Sin embargo, los integrantes del panteón galaico-romano no terminan con esta lista que, ni mucho menos, es exhaustiva. A ella hay que añadir muchos otros casos relacionados con esas inscripciones fragmentarias e incompletas que nos han impedido conocer su teónimo; con aquellas aras anepigráficas de las que difícilmente podremos esclarecer algún día su verdadero significado; con otras que desconocemos o fueron destruidas, pero, sobre todo, con tantas otras creaciones simbólicas que fueron relegadas al olvido por no haber podido materializar su culto en época romana.

De lo visto hasta ahora todo parece indicar que, en cuando a divinidades se refiere, no existió uniformidad a lo largo de la Edad del Hierro y, posiblemente, tampoco en época romana. Cada comunidad castreña originó su propio panteón de acuerdo con ese carácter diferenciador que caracterizaba al pensamiento simbólico surgido con el castro. Sin duda, debieron de existir divinidades comunes a las diversas comunidades castreñas, como comunes eran las necesidades simbólicas a las que se enfrentaban la mayoría de ellas. No obstante, creemos que muy posiblemente cada una de ellas optaría por denominarlas de forma diferente en relación, tal vez, a

²⁴⁹ *Hep* 2, 1990, 869 (Chaves, Vila Real).

²⁵⁰ *HEp* 7, 1997, 490 (O Barco de Valdeorras, Ourense).

²⁵¹ *ILER*, 794=*CIRPZa*, 42 (Almeida de Sayago, Zamora).

²⁵² *HEp* 19, 2010, 470 (Vila Verde, Braga).

²⁵³ Divinidad que contaría, además, con un posible espacio sagrado en Tui (Pontevedra): [...]CAEPOL[...] [ET GENIO] / CONV[ENTUS BRACARAUG(ustanorum)] / TI(berius) CLAUD[IUS CLAUDIANUS? PRAEF(ectus?)] / C(o)HO(rtis) BRA[CARAUGUST(anorum) STATUAM] / AUREA[S ET AEDEM DE SUO DEDICAVITQUE] (*CIL* II, 5613=*IRG* III, 30=*CIRG* II, 116).

²⁵⁴ *ERPLe*, 4=AE 1995, 855 (San Esteban de Toral, León).

²⁵⁵ *Hep* 2, 1990, 868=AE 1987, 562e (Tresminas, Vila Real).

²⁵⁶ AE 1987, 562g=*HEp* 7, 1997, 1214 (Águas Frias, Chaves, Vila Real).

²⁵⁷ *CIL* II, 5672=*IRPLe*, 59 (Cacabelos, León).

²⁵⁸ *CIRG* II, 119 (San Vicente do Grove, Pontevedra).

²⁵⁹ *IRG* IV, 96=*CIL* II, 2551 (Castro Caldelas, Ourense).

²⁶⁰ *CIL* II, 2597=*IRG* II, 94 (Cortegada, Ourense).

²⁶¹ *Hep* 2, 1990, 856 (Chaves, Vila Real).

²⁶² *HEp* 12, 2002, 616=*RAP*, 614 (Vinhais, Bragança).

²⁶³ *IRLu*, 5=*IRG* II, 12 (Lugo).

²⁶⁴ *CIL* II, 5669 (Ponferrada, León).

²⁶⁵ AE 1987, 562p (Cualedro, Ourense).

²⁶⁶ *Hep* 2, 1990, 533=AE 1987, 562h (Sarreaus, Ourense).

²⁶⁷ AE 1981, 529 (Castrelo do Val, Ourense).

²⁶⁸ *IRLu*, 7 (Lugo).

²⁶⁹ *IRG* II, 17=*CIL* II, 2574 (Lugo).

²⁷⁰ *IRLu*, 9 (Lugo).

²⁷¹ *CIRG* II, 106 (Campaño, Pontevedra).

²⁷² AE 1973, 318=*HEp* 7, 1997, 523 (Almeida de Sayago, Zamora).

²⁷³ *HEp* 14, 2005, 237 (Pereiro de Aguiar, Ourense).

²⁷⁴ *CIL* II, 2636 y *CIL* II, 5666. Sobre esta divinidad volveremos a la hora de analizar los espacios sagrados de la *Gallaecia* romana.

personajes relevantes en su historia u origen, enlazando así, dentro de su panteón, divinidades con personajes y hechos relevantes de su pasado. En cualquier caso, el hermetismo simbólico que se desprende de esos panteones individualizados no impidió la llegada de innovaciones en el ámbito de las creencias y de las mentalidades, como ejemplifican los cultos orientales que trataremos a continuación y, sobre todo, los propios altares votivos analizados.

Desde nuestro punto de vista, el estudio de estos epígrafes revela como la inmensa mayoría de las divinidades fueron reconocidas por la administración conventual a través del proceso conocido como *cognitio*. De ahí la presencia de fórmulas como *Deo* o *Sacrum*, pero, sobre todo, el consentimiento que se intuye en la realización de los votos al "estilo romano". En este sentido, casos como el de *Vacus Donnaegus* o el de *Lucubo*, dotados ambos de espacios sagrados elaborados en época romana y en contextos claramente romanizados, resultan significativos. Dentro de este proceso, la concesión del *Ius Latii* en el año 74 y, especialmente, el edicto de Caracalla, emitido en el 212, contribuirían en gran medida al reconocimiento de las divinidades prerromanas. A través de estas concesiones, los dioses locales pasaban a ser, al igual que sus fieles, entidades romanas de pleno derecho, a pesar de mantener tanto el nombre como la inmensa mayoría de sus propiedades prerromanas (Mangas, 2015: 19).

En relación con lo anterior, el reconocimiento por parte de los agentes culturales y religiosos romanos de determinadas divinidades del noroeste peninsular puede ayudar también a comprender la existencia de las divinidades supralocales. Al margen de la existencia de movimientos migratorios y de su papel a la hora de difundir un determinado culto, es posible que ante una misma realidad simbólica dotada de idéntico significado, la romanización favoreciese la plasmación gráfica de una divinidad concreta, aunque en la comunidad en la que finalmente se registró su voto se denominara de forma diferente. Resulta una hipótesis arriesgada y difícil de contrastar, pero no descartable, habida cuenta de la predominancia de las divinidades de tipo local y la fragmentación del área cultural de las mismas.

Para concluir este apartado nos gustaría recordar aquellas palabras, escritas hace más de treinta años por Bermejo, que definen a la perfección las sensaciones que a uno le quedan tras este largo y complejo camino transcurrido:

El lector podrá observar nuestras reconstrucciones y, en consecuencia, podrá también dictaminar hasta qué punto le parecen verosímiles, hasta qué punto hemos orientado los datos para que pudiesen hablar por sí mismos, y hasta qué punto hemos podido trasladar inconscientemente nuestros propios esquemas de pensamiento a la hora de reconstruir una realidad que les fue tan extraña (1986: 12).

1. 7. CULTOS ORIENTALES DURANTE LA EDAD DEL HIERRO EN EL NOROESTE PENINSULAR

Douglas afirmaba que *cada religión tiene su propia “física”, su propia teoría ontológica, que establece los principios de tiempo, de espacio y de toda la existencia* (1998: 212), pero ello no impide que puedan convivir en un mismo espacio diferentes manifestaciones religiosas de orígenes y concepciones heterogéneas. Así, de forma paralela a la configuración de esa religiosidad que acabamos de caracterizar, en diversos asentamientos del litoral fueron surgiendo interacciones con agentes externos que acabarán incorporando ciertas creencias de signo y lógica totalmente diferentes. Nos referimos a espacios en donde la incidencia de cultos orientales ampliará su horizonte religioso, mostrando así la gran riqueza cultural que se vivió a lo largo de la Edad del Hierro en el noroeste peninsular.

Pero, ¿a qué nos referimos con la expresión “cultos orientales durante la Edad del Hierro”? Con estos términos englobamos las evidencias de rituales y creencias presentes en el registro arqueológico relativo a la Edad del Hierro de nuestro espacio de estudio, tanto de origen fenicio como púnico. Convencionalmente, denominamos “fenicios” a aquellas poblaciones procedentes de un núcleo original de Oriente o de las fundaciones fenicias del Mediterráneo central y occidental con anterioridad al siglo VI a. C.; y, “púnicos”, a los fenicios de Occidente que siguen navegando por el Mediterráneo y el océano Atlántico con posterioridad a la destrucción de Tiro y el auge de Cartago (Ramallo, 2000; Prados, 2007: 24). Como resultado de las dificultades que encontraremos para matizar ambas realidades en un espacio marginal y periférico como es el nuestro, mantendremos esta distinción de base esencialmente cronológica.

1. 7. 1. Fuentes textuales y arqueológicas

Las referencias textuales a navegantes fenicios en la costa atlántica son relativamente abundantes y casi todas ellas en relación a viajes en busca de las míticas Islas Casitérides; localizadas por unos en las Islas Británicas, por algunos menos en la Bretaña francesa y por otros en nuestro propio espacio de estudio.²⁷⁵ La primera referencia a estas islas nos la proporciona Herodoto (3. 115), alrededor del siglo V a. C.²⁷⁶ Posteriormente, otros autores se harán eco de la noticia aportándonos

²⁷⁵ Algunos autores como Pellicer (1998: 94) identifican las diez Islas Casitérides con diez puntos concretos del territorio gallego: en las rías de Vigo (San Martiño, Cíes), de Pontevedra (Onceta, Ons), de Arousa (Sálvora, península de O Grove, Sagres, Arousa, Cortegada), de Noia y de Corcubión. La mayoría de estos estudios se basan en evidencias geológicas que muestran la abundancia de estaño y plomo en determinados enclaves. No obstante, en nuestra opinión, todos estos intentos quizás sean poco productivos si tenemos en cuenta que las referencias a estas islas tal vez no aludan tanto a focos en donde se extraería el estaño u otras materias primas, sino a los puntos en los que se distribuirían y en los que los navegantes fenicio-púnicos establecerían sus lugares de intercambio comerciales.

²⁷⁶ Sin embargo, en lo referente a información sobre las Islas Casitérides, poco nos aporta, puesto que afirma no saber nada de ellas al no haberlas visto en persona. Sigue así el principio historiográfico que

más datos, como es el caso de Diodoro (5. 38),²⁷⁷ Plinio (*Nat.* 4. 119; *Nat.* 7. 197 y *Nat.* 34. 156-158),²⁷⁸ Ptolomeo (2. 6. 73),²⁷⁹ Avieno (*Ora Marit.* 98) o, especialmente, Estrabón (2. 5. 15 y 3. 5. 11).²⁸⁰

Sin embargo, no será hasta la integración del noroeste peninsular en el Imperio romano cuando las fuentes clásicas empiecen a referirse a su territorio con una finalidad de descripción objetiva frente a intereses de tipo mítico o literario (tradición griega), o políticos e ideológicos (tradición romana). La noticia de las Islas Casitérides la recibe Roma de su contacto con el mundo cartaginés y de la tradición legendaria griega. Esta, como ya vimos, cuando se refería al noroeste peninsular lo hacía para explicar un territorio desconocido, situado en los confines del mundo y repleto de elementos relacionados con el ámbito incivilizado previo a las *polis*, propio de la época de los titanes, cuando el caos imperaba en el universo. Esta concepción podría verse agudizada por la incidencia de ciertos mitos o falsedades de los fenicios diseñados con el fin de reservarse para sí mismos el monopolio de un comercio que llegaron a dominar hasta la entrada de Roma en la península Ibérica. Así pues, todas estas alusiones han de ser consideradas, no tanto para realizar estudios de localización de

él mismo inicia, según el cual el conocimiento del historiador ha de derivar de su propia capacidad de observación.

²⁷⁷ Diodoro afirma que *hay muchas minas de estaño más arriba de la Lusitania, en las islas situadas frente a Iberia, en el Océano, que por eso se llaman Kassiterides* (5. 38).

²⁷⁸ Plinio es más exhaustivo y nos cuenta que *frente a la Celtiberia hay varias islas llamadas por los griegos Cassiterides por la abundancia de plomo y delante de la región del promontorio de los Arrotrebas hay seis (islas) de los Dioses que algunos llamaron Afortunadas* (*Nat.* 4.119), pero también que *Midacrito fue el primero que trajo plomo de la isla Cassitéride* (*Nat.* 7. 197) y, aludiendo a la materia prima que de ellas se obtenía, *vamos con el plomo, del que hay dos tipos, el negro y el blanco. El blanco es el más valioso, al que los griegos le llaman "cassiterum" y se cuenta fabulosamente que se extraía de las islas del mar Atlántico y que era llevado por navíos entrelazados (de vimbios) y cosidos con cuero. Ahora es verdad que se produce en la Lusitania y en la tierra más alta de Gallaecia, en forma de arenas de color negra. [...] En la Gallaecia no se da el plomo negro, mientras que en la vecina Cantabria lo hay en abundancia; la plata no se origina del blanco, sino del negro. No puede mezclarse entre sí plomo negro sin blanco, ni este con aquel sin aceite, ni tampoco el blanco consigo sin el negro. El blanco tuvo prestigio en los tiempos de Troya atestiguándolo Homero, llamándolo cassitero* (*Nat.* 34. 156-158).

²⁷⁹ Ptolomeo explica que *en el Océano occidental están las 10 islas Cassiterides la parte media de ellas está situada a 4 ° 45' 30' y las dos islas que se llaman de los Dioses 4° 40' 43° 30'* (2. 6. 73).

²⁸⁰ Estrabón, tras situarlas geográficamente aludiendo a que *están frente a los Ártabros, hacia el norte, las islas kassiterides, en alta mar y aproximadamente a la altura de Bretaña* (2. 5. 15), nos las describe de la siguiente forma: *Las Kassiterides son diez y están situadas muy próximas unas de otras hacia el norte del puerto de los Ártabros, en alta mar. Una de ellas está despoblada, las demás las habitan hombres vestidos de mantos negros, que llevan túnicas hasta los pies ceñidas alrededor del pecho y que caminan con bastones y se parecen a las Furias de la Tragedia. Viven preferentemente del ganado, llevando una vida nómada. Además, tienen minas de estaño y plomo y pieles que cambian con los comerciantes por cerámica, sal y objetos de bronce. Antes, únicamente los fenicios realizaban este comercio desde Gades escondiendo a todos la ruta marítima, y cuando los romanos persiguieron a cierto navegante para conocer aquellos emporios, este, voluntariamente encalló su barco en unos bajos y arrastró a la misma desgracia a los que lo seguían, mientras el se salvaba del naufragio y recibió de su gobierno el precio de la carga perdida. Pero, los romanos, intentándolo muchas veces, llegaron a conocer la ruta. Y cuando Publio Crasso, llegando hasta ellos, conoció que los metales se podían cavar a poca profundidad y que la gente era pacífica, enseñó con claridad a los interesados la navegación, aunque era más larga que la navegación hasta Bretaña* (3. 5. 11).

enclaves comerciales o de justificación de un tráfico marítimo determinado, sino como un elemento que pudo intensificar las navegaciones por las costas atlánticas.²⁸¹

Más allá de estas referencias textuales, el registro arqueológico muestra una presencia temprana de navegantes fenicios en las costas atlánticas. Así, en yacimientos portugueses como castro dos Ratinhos (Évora) se constatan interacciones con poblaciones fenicias desde el último cuarto del siglo IX a. C. (Gomes, 2012: 58), y en el Cerro de Rocha Branca (Silves) y en Quinta de Almaraz (Setúbal) entre los siglos IX y VIII a. C. (Mederos y Ruiz Cabrero, 2004-2005: 355-358). Si nos adentramos en el noroeste peninsular, entre finales del siglo IX y la primera mitad del siglo VI a. C., contamos con yacimientos que ofrecen materiales de origen mediterráneo como son A Facha (cerámicas), São Julião (cuenta de collar de pasta vítrea), Torres de Padín (cerámicas), A Peneda do Viso (artefacto metálico), Torroso (artefacto metálico) y Penalba (artefacto metálico) (González Ruibal, 2006-2007: 241). Sin embargo, no será hasta pasada la “crisis del siglo VI a. C.”²⁸² y el inicio del auge y la supremacía de Cartago en el Mediterráneo cuando esta presencia oriental, denominada ya convencionalmente como púnica, sea de mayor relevancia; hasta el punto de que se pueda afirmar *que no existe un castro del noroeste situado en la zona litoral y con ocupación entre el 450 y el 50 a. C. que no haya suministrado algún elemento de origen mediterráneo* (González Ruibal et al., 2010: 580).

Esta presencia no solo remitirá a la existencia de una amplia red comercial que superó los límites del mar Mediterráneo, sino que conllevó, además, una puerta de entrada a nuevas influencias técnicas, gustos artísticos, costumbres y formas de pensar y quizás también creencias. Las evidencias de importaciones y de imitaciones que las poblaciones galaicas realizaban de los productos fenicio-púnicos remitirán en el siglo III a. C. para reactivarse a mediados del siglo II a. C. y, especialmente, a partir del 125 a. C., prolongándose así su presencia hasta el siglo I a. C. En este momento

²⁸¹ Además de la relevancia que pudo haber ejercido la presencia de estaño y de otros metales para que el noroeste peninsular constituyese un destino atractivo para los navegantes fenicio-púnicos, debemos añadir otros recursos de interés como puede ser la púrpura, elemento fundamental dentro de su comercio y simbología. Así, en nuestro espacio de estudio contamos con cuatro especies de murícidos documentadas en registros arqueológicos: la *Stramonita haemastoma* (Lamarck, 1832), la *Nucella lapillus* (Linné, 1758), la *Nasarius reticulatus* (Linné, 1758) y la *Ocenebra erinacea* (Linné, 1758). Todas ellas son poco representativas dentro de la producción purpúrea en comparación con la *Phyllonotus trunculus* o *Murex brandaris*, pero pueden considerarse importantes para la obtención de púrpura, tal como afirma Fernández Uriel (2010).

²⁸² Dicha crisis supone la ralentización y posterior desaparición de navegantes fenicios originarios de Tiro y su desvinculación con las colonias fundadas en el Mediterráneo. Se inicia con diversos sitios y ataques asirios sobre la ciudad, destacando el de Nabucodonosor II en el 586 a. C. que supuso un asedio de trece años en el que Tiro solo pudo sobrevivir gracias a la ayuda marítima de Egipto. Y finaliza con la invasión persa de la ciudad en el 539 a. C. Con todo, estos acontecimientos políticos no deberían haber afectado tanto al desarrollo colonial de Tiro puesto que, en la práctica, supuso tan solo un cambio de dinastía. Por este motivo, junto a estos sucesos es posible que detrás de la caída de la presencia fenicia en el mundo atlántico y mediterráneo occidental esté una reorientación económica fruto de un decrecimiento de la producción minera de la península, que hará que las antiguas factorías y colonias fenicias no se vuelvan a reactivar y a entrar en contacto con el mundo oriental hasta el auge de Cartago (Alvar, 2008: 31; Prados, 2007: 167-168).

las producciones de origen romano, presentes ya en la centuria anterior, ganarán terreno hasta predominar definitivamente con la conquista del territorio por Augusto.

El objetivo de este trabajo no es mostrar y analizar los materiales de origen oriental registrados en el noroeste peninsular. Aquí nos interesa incidir en que la presencia de navegantes fenicio-púnicos en el noroeste peninsular no solo consistió en la realización de intercambios de mercancías y transacciones comerciales, sino que también dio lugar al establecimiento de diferentes espacios con una finalidad destinada a la realización de cultos y rituales propios de estas poblaciones. En este sentido, las líneas que siguen tratarán de explicar y de integrar estructuras denominadas hasta ahora como “atípicas” o “de carácter orientalizante”, y que denotan la presencia y la puesta en práctica de una religiosidad de base fenicio-púnica. Con todo, será necesario analizar el entorno y la lógica en la que surgen y se configuran tanto las mentalidades como las creencias fenicio-púnicas para entender mejor cómo estas pudieron llegar a interactuar y a convivir con las presentes en el mundo castreño y por qué motivo aparecen en el mismo.

1. 7. 2. La religiosidad fenicio-púnica y su importancia en las navegaciones al noroeste peninsular

Hemos de reconocer que, en la actualidad, poco se sabe a ciencia cierta sobre la religión fenicia. Este desconocimiento está condicionado, por un lado, por una ausencia de fuentes literarias directas,²⁸³ y, por otro, por la propia naturaleza de su religión, siempre abierta a incorporaciones y readaptaciones constantes. Además, nuestro espacio de estudio se localiza en un área marginal con respecto a la Fenicia original. De hecho, hasta hace unas cuantas décadas, para muchos investigadores se hallaba fuera de la órbita geográfica de los contactos comerciales establecidos por sus navegantes y definido en torno al asentamiento de Santa Olaia y al estuario del río Mondego (Coimbra).

La religión fenicia es fruto de un proceso de sincretismo en el que se van englobando influencias procedentes de ámbitos diversos, que derivarán en la creación de divinidades propias y panteones individualizados en función de cada ciudad-estado. No obstante, existen rasgos comunes fruto de un sustrato cananeo presente en todo el territorio del actual Líbano y Palestina, que, en parte, puede ser reconstruido gracias a los materiales recuperados en Ugarit y Biblos o a fuentes textuales como los escritos del sacerdote de la ciudad de *Beritus Sancuniatione* y ciertos pasajes del Antiguo Testamento. Como diría Xella (1981: 13), nos encontramos ante una religión eminentemente ritualista en la que se brinda sumisión y servicio a una divinidad

²⁸³ Los textos extraídos del yacimiento de Ugarit, los escritos del sacerdote de la ciudad de *Beritus Sancuniatione* y algunas referencias recogidas en el Antiguo Testamento son las principales fuentes de información de carácter literario y textual.

mediante el culto y en la que *la utilidad del rito consiste en que satisface alguna de las necesidades que escapan al control humano* (Niveau, 2011: 398).

En este contexto, los santuarios fenicios actuaron, junto al palacio, como elementos integradores y articuladores de la vida de sus habitantes. En el ámbito colonial fueron también más allá de la creación de un espacio sagrado, puesto que integraron actividades productivas, tributarias y comerciales junto a otras de tipo político o cultural. Los santuarios desarrollados por los navegantes fenicio-púnicos se convierten así en realidades complejas que desempeñan una función fundamental en su expansión. Actúan como representantes de un poder que legitima los acuerdos y las relaciones entre los navegantes y la población autóctona. Así, la función de los santuarios costeros fenicios en regiones alejadas de la soberanía de Tiro es, sobre todo, poner estos lugares bajo la protección de los dioses (Ruiz de Arbulo, 2000: 18). Constituyen, pues, espacios de identidad fenicia en un contexto ajeno y diferente, pero también un lugar de interacción entre diferentes comunidades (Marín y Jiménez, 2011a).

La erección de santuarios convertía a los espacios en los que se ubicaban en lugares de referencia para la navegación. Ante un lugar y unas poblaciones desconocidas, la única herramienta de los navegantes fenicios para identificar y asegurar la neutralidad de un espacio era su consagración a sus divinidades. Así, pues, los santuarios, a lo largo de la expansión fenicia han de ser entendidos como elementos claves para articular el funcionamiento de los puertos comerciales y, con ellos, el de todas las rutas marítimas. En esencia, y citando a Ruiz de Arbulo, dicha relevancia queda manifestada en la polifuncionalidad de los mismos, puesto que:

Delimitaban un espacio neutral, servían de marco a los juramentos, proporcionaban autoridad y justicia, aseguraban por su concentración de recursos sacros (sacrificios, ofrendas) el flujo continuo de los abastecimientos y en último lugar permitían superar las costumbres arcaicas que dificultaban el trato comercial estable (2000: 20).

Ahora bien, ¿es posible hablar de santuarios fenicio-púnicos para el caso del noroeste peninsular? Desde nuestro punto de vista, la respuesta es negativa, puesto que en ningún yacimiento se evidencia una función sacerdotal, política o económica asociada; tan solo la presencia de unos espacios delimitados en los que se llevarían a cabo rituales y cultos de tipo oriental. Además, en las culturas mediterráneas en las que se constatan santuarios fenicio-púnicos, únicamente tendrían acceso a los mismos los sacerdotes y determinadas personalidades de la alta jerarquía política. En cambio, en nuestro ámbito de estudio estaremos ante lugares en los que se producen interacciones esporádicas con navegantes mediterráneos, pero sin la presencia de

colonias o factorías permanentes; elementos que parecen interrumpirse en la fundación de Santa Olaia.²⁸⁴

Así pues, en el noroeste peninsular encontraremos pequeños enclaves en los que se realizarían intercambios comerciales y en los que la población fenicia establecería espacios sagrados. Estos les servirían para satisfacer parte de sus necesidades espirituales, crear elementos neutrales en los que efectuar dichas transacciones y colocar hitos de referencia para sus navegaciones de cabotaje. Además, es necesario tener en cuenta que los grupos sociales que introducen la religiosidad fenicio-púnica en el noroeste peninsular no son especialistas o personas dedicadas al culto y a los rituales, sino en su mayoría gentes del campo que buscaban en el mar una salida a su precariedad (Prados, 2007: 65). Pero antes de analizar y describir dichos espacios es necesario profundizar en algunos aspectos más que caracterizaban las creencias de la religión fenicia y que estarán presentes también entre los navegantes púnicos.

Dentro del panteón de Tiro, *Melqart* constituía su divinidad principal. En opinión de Prados (2007: 213-216) es posible que esta recoja el recuerdo de la divinidad *Baal*,²⁸⁵ la más importante dentro de la cultura cananea y que daría origen a la fenicia. Al igual que *Baal*, *Melqart* constituía una divinidad de carácter soberano, que se consideraba el antepasado mítico de los monarcas de Tiro, intermediario entre estos y su comunidad y cuyo nombre evocaba el significado de “señor de la ciudad”. Originalmente era un dios de naturaleza agraria vinculado con la fertilidad y la fecundidad de la tierra, aspecto que lo asociaba con rituales relacionados con la muerte y la resurrección representadas en las diferentes estaciones del año y que, en el período de Hiram I, verá su culminación con la instauración de los ritos de la *egersis* o el despertar de *Melqart*.

Tras el reinado de este monarca y el esplendor y hegemonía de Tiro, incorporará en su figura atributos relacionados con la supremacía de la ciudad en las fundaciones y colonias que esta iba estableciendo a lo largo del Mediterráneo. Como representante de su soberanía, y en relación con este proceso de expansión, irá asumiendo también funciones propias de una divinidad protectora de la navegación,

²⁸⁴ La factoría de Santa Olaia se crea en la primera mitad del siglo VII a. C. y se abandona en el VI a. C., cuando cesa la actividad comercial fenicia en las costas atlánticas. Pero, tanto esta fundación como otras del territorio portugués, como puede ser Abul, fueron precedidas de contactos previos con navegantes fenicios que, una vez conocido el territorio, decidían si establecían una colonia o factoría en el mismo (Arruda, 1999-2000).

²⁸⁵ La figura de Baal resulta interesante por los sincretismos e integraciones que sufrirá en función de la población en la que nos hallemos. Su origen es cananeo y, por lo tanto, se sitúa como base de la espiritualidad de las diferentes ciudades fenicias. Tenía atributos soberanos, como así demuestra su nombre, cuyo significado gira en torno a los conceptos de “señor”, “dueño”, “amo”. No obstante, sus principales funciones se orientan a los fenómenos agrarios y económicos, al considerarse el responsable del control de las lluvias, las tormentas y de la agricultura en general. Era, pues, una divinidad de la que dependía la prosperidad económica de los pueblos. Autores como Prados (2007: 213-214) consideran que su figura será asimilada en Tiro al dios *Melqart*, en Biblos a *Adonis* y en Cartago a *Hammon*.

de los navegantes y de las transacciones comerciales que se legitimaban y sancionaban en sus santuarios. Tal era la relevancia de esta divinidad, que los fenicios la consideraban como la guía de sus viajes y exploraciones; de ahí, también, la presencia de *Melqart* en las factorías y colonias fenicias, ya no tanto por representar la soberanía de Tiro, sino por su importancia dentro de las creencias de los navegantes fenicios. Por último, se trataba de una divinidad asociada a cualidades como la salud, el alimento y la seguridad ante lo desconocido y el enemigo, de ahí su popularidad.

Bonnet (2006) sostenía que no hay *Melqart* sin *Astarté*, y es que ambas divinidades compartirán importancia dentro del panteón tirio y también en los cultos expandidos a lo largo de las navegaciones fenicias. Es posible que *Astarté* recoja aspectos relativos a divinidades mesopotámicas como *Ishtar* o *Inanna* y, al igual que *Melqart*, asimila bajo su nombre la divinidad femenina más destacada del mundo cananeo, la llamada “madre creadora de los dioses”, cuya función era infundir sabiduría y dar consejo al resto de divinidades, además de personificar la fecundidad (Prados, 2007: 213). Sin embargo, en Tiro, esta divinidad evolucionará en una entidad protectora, símbolo de la ciudad y estrechamente relacionada con la monarquía, de forma semejante a como lo hacía *Melqart*, pero sin dejar de representar las funciones propias de una diosa potenciadora de la vida, del amor y de la fecundidad.

Aunque en Tiro su función como protectora de la navegación no está constatada, es posible atribuirle este papel a juzgar por ciertos atributos que presenta la divinidad ya en época tardía en Sidón y por su importante presencia en el mundo colonial fenicio. De este modo, podemos intuir una eventual función protectora de los marineros y todo lo relacionado con la navegación. Más aun si tenemos en cuenta prácticas como las señaladas por Grotanelli (1981: 127) y Olmos (1992: 104-105), según las cuales los navegantes fenicios, una vez alcanzado su destino, realizaban ofrendas a *Astarté* por haberlos favorecido; a continuación, consultaban a la misma acerca de la idoneidad de zarpar en un momento determinado, qué rutas seguir y, finalmente, ofrecían nuevos exvotos para solicitar la ayuda de la divinidad en su viaje de vuelta. De todo esto se desprende su relevancia como divinidad marítima y oracular.

Si la *égersis* era el principal ritual de *Melqart*, a *Astarté* se le atribuirán dos rituales tan difundidos por todo el Mediterráneo como difíciles de constatar a nivel

arqueológico: la prostitución sagrada²⁸⁶ y la barbería sagrada.²⁸⁷ En lo referente a la materialización de su culto, parece que, tal como señala Belén, *el culto de Astarté era esencialmente betílico y no pocas veces la imagen de la diosa era una tosca piedra oscura* (2000: 72). Sin embargo, hay que tener en cuenta que la presencia de un betilo²⁸⁸ en un espacio sagrado no conlleva la de la divinidad *Astarté*, ya que estas estructuras pueden representar cualquier otra divinidad del panteón fenicio (Belén, 2000: 66; Ruiz de Arbulo, 2000: 12). En este sentido, tal como indican Bisi (1991: 229) y Ramallo (2000: 195-196), *la consagración de altares aislados, coronados por un betilo o representación anicónica de la divinidad, levantados en el centro de un recinto o témenos y situados en el exterior de la ciudad es una de las manifestaciones más características de la religiosidad púnica*, pero no conlleva la identificación de una divinidad particular.

La tercera divinidad en importancia para nuestro estudio será *Baal Hammon*, que encontrará especial arraigo en Cartago y adquirirá esta denominación procedente, según Xella (1991), del nombre de las capillas en las que era honrado (*Hmn*). Allí, la figura de Baal amplía su carácter soberano, pasando a considerarse una divinidad ancestral que representaba las tradiciones y los orígenes del pueblo cartaginés²⁸⁹ y que se erigía como el garante de los valores familiares (Marín y Jiménez, 2011b: 225). No obstante, y como sucedía con los casos anteriores, en el ámbito del Mediterráneo más occidental:

²⁸⁶ La prostitución sagrada era una práctica ritual cuyo origen se encuentra en el mundo sumerio en donde podría ser ejercida tanto por hombres como por mujeres, pero, especialmente, por estas últimas. Las personas dedicadas a estos rituales se incluían como parte constituyente del personal vinculado a los templos y, a cambio de sus servicios, eran mantenidos por este y debían permanecer en él hasta que pudiesen cumplir el rito, por lo que, si los navegantes o personas que acudían al templo no requerían de sus servicios, estos debían permanecer en él hasta realizarlo. Su presencia adquirió especial relevancia en el mundo colonial ya que los navegantes atracaban en los lugares estratégicos en los que se situaban los mismos para ofrecer tributo a la divinidad a cambio de practicar relaciones sexuales con las personas asociadas a este ritual (Jiménez, 2011b). Los beneficios obtenidos por esta actividad eran transformados en ofrendas e ingresos para el templo. Así, por ejemplo, para casos como los santuarios de Pyrgi, Erys, Biblos o Pafos, Prados (2007: 147) indica que *las mujeres, al menos una vez en la vida, debían acudir al santuario de Astarté para ofrecer su cuerpo a los extranjeros que lo visitasen a cambio de dinero u objetos que eran donados a la diosa*. Más información relativa a este ritual en Rubio (1999), Domínguez Monedero (2010) o Rodríguez Muñoz (2012).

²⁸⁷ Es una actividad menos documentada por tratarse de un ritual menos polémico o criticable que el de la prostitución sagrada a ojos de los escritores grecorromanos. Estos escribían sobre estos pueblos en un tono crítico debido a la competencia que ejercían en su aspiración por adueñarse el Mediterráneo. Este hecho también explica que los sacrificios *molk* cartagineses en los que, supuestamente, se incluían a veces víctimas humanas, tengan una gran difusión en este tipo de fuentes. La barbería sagrada consistiría en la ofrenda a la divinidad de cabello, y su corte es posible que estuviera en manos de barberos especializados y vinculados con el templo (Prados, 2007: 85).

²⁸⁸ El término betilo deriva de la expresión *Beit-El*, es decir, “la casa de *El*” (Prados, 2007: 71), en alusión a *El*, la primera divinidad cananea y símbolo de todos los dioses. De este modo, representaría la residencia simbólica de la divinidad y, por lo tanto, la materialización terrenal de la misma.

²⁸⁹ El peso de la identidad cultural cananea originaria de Cartago fue de especial relevancia entre su población hasta el punto de asombrar a San Agustín cuando, en una de sus campañas de evangelización en territorio púnico, preguntó a unos campesinos quiénes eran y estos, respondiendo en lengua púnica, alegaron que eran cananeos: *unde interrogati rustici nostri quid sint punice respondentes Chanani* (AUGUST. *Epist. Rom. Expositio*).

La existencia de lugares costeros especialmente señalados para los navegantes, que de algún modo pudieron estarle consagrados, junto a su santuario gaditano, nos conducen una vez más a pensar en algún tipo de atribución marina al dios, aunque simplemente haya sido como dios patrio y protector de los fenicios o cartagineses que se aventuraran en estas aguas (Marín, 2011a: 551-552).

Además, contamos con fuentes que relacionan en época temprana a *Baal* con el desarrollo de las navegaciones marítimas.²⁹⁰

El ritual al que se vincula es el llamado *molk*²⁹¹ y su lugar de celebración los *tofets*. El *tofet*, como todo santuario, constituiría un lugar sagrado delimitado por una barrera arquitectónica y diferenciada del resto de estructuras presentes en una comunidad. Las fuentes clásicas nos indican, tal vez incidiendo en un aspecto marginal de la práctica con el fin de desprestigiar al pueblo cartaginés, que en los rituales se realizarían sacrificios infantiles, generalmente humanos, sobre unos altares de piedra. Estos restos serían posteriormente incinerados y las cenizas depositadas en urnas cerámicas cubiertas, enterradas a poca profundidad y sancionadas a través de unas estelas votivas que señalarían su existencia y recogerían, a su vez, las motivaciones del oferente. No obstante, lo único que se puede afirmar al respecto es que se trata de sacrificios que, aunque en un inicio pudieron ser niños, con el tiempo²⁹² fueron sustituidos por ovicápridos (Ruiz de Arbulo, 2000: 12) o simios (Prados, 2007: 149) y, en el caso de ser humanos, los restos recuperados pertenecen en su mayoría a neonatos o fetos (Prados, 2007: 149).

Melqart, *Astarté* y *Baal Hammon* serán las tres principales divinidades presentes en el extremo occidental del Mediterráneo y, por consiguiente, las que con mayor incidencia pudieron afectar a la religiosidad que los navegantes fenicios impregnaron en los enclaves del noroeste peninsular que analizaremos a continuación. Sin embargo, nos gustaría añadir otras divinidades a esta lista, por tener alguna vinculación con el ámbito de la navegación, aunque la información que tenemos sobre ellas y sus rituales sea mucho más limitada.

Una de estas divinidades podría ser *Hadad*, creación de carácter atmosférico concebida como el dios del aire, de las tormentas, los relámpagos, la lluvia y el viento,

²⁹⁰ En un tratado realizado entre el rey asirio *Asarhaddon* y el rey de Tiro *Baal* en el siglo VII a. C. se muestra la vinculación de esta divinidad con el mundo marítimo a partir de las siguientes palabras: *Baal-Samèn, Baal-Malagé. Baal-Saphòn harán alzarse un viento maligno contra vuestras naves, que romperá sus amarras... Melquart y Eshmun abandonarán vuestro país a la ruina y vuestra gente al saqueo* (González Bravo y Hernández Hidalgo, 1990: 268).

²⁹¹ Algunos autores, a raíz del análisis de diversas citas bíblicas del Antiguo Testamento, consideran que *Molk* podría aludir a una divinidad concreta denominada en griego *Molok*, en púnico *Molk* y en hebreo *Molek* (Guerrero, 1983). Esta divinidad tendría un origen semita y se representaría con los brazos extendidos para recibir los sacrificios de animales o seres humanos (Prados, 2007: 216).

²⁹² Guerrero (1983) considera que en el siglo IV a. C. el sacrificio *molk* sufre modificaciones, siendo este el momento en el que las víctimas humanas son sustituidas por animales.

hasta el punto de que los marineros fenicios creían escuchar su voz cuando se producía una tormenta (Prados, 2007: 215). Relacionada con *Hadad* y confundida en ocasiones con ella, *Tsaphon* o *Safón*, conocido también como el “señor del norte”, se presenta como otra divinidad de tipo atmosférico y, al igual que la anterior, vinculada con el cielo, las tempestades y los rayos (Prados, 2007: 217). Otra de las divinidades marítimas por excelencia en Fenicia era *Usus*, considerado el dios guía e inventor de la navegación, al haber enseñado a los hombres como convertir un tronco de madera en un barco (Prados, 2007: 217).

De carácter más supersticioso y apotropaico, *Bes* es un dios presente en numerosos contextos que implican situaciones de riesgo y que, en nuestra opinión, podría encajar dentro de los cultos que exportarían los navegantes fenicios. Se representaba en forma de amuletos y su culto alcanzó tal popularidad que su imagen pronto comenzó a ser reproducida en escarabeos destinados a tumbas y depositados también en cuevas o santuarios, como ofrenda votiva realizada tras un largo viaje, como así parece significar su presencia en santuarios como el de Gorham’s Cave en Gibraltar (Jiménez, 2011a: 358).

Finalmente, es de suponer que, junto a divinidades que protegen y favorecen las navegaciones, estuvieran presentes también otras de tipo antagónico. Por ejemplo, *Muth*, dios de los muertos y del *Más Allá*. Se identificaba con los conceptos del desorden y el caos y todas las divinidades referentes de una ciudad, como *Melqart* o *Baal*, contaban entre sus mitos con una victoria sobre *Muth* (Prados, 2007: 216).

En este punto es necesario llamar la atención que el determinismo geográfico que afecta a cualquier manifestación simbólica hizo que, en un momento inicial, el panteón fenicio-púnico careciera de una divinidad de carácter marino o ligada exclusivamente al ámbito naval. Posteriormente, cuando el mar y la navegación se convirtieron en una realidad cercana y cotidiana a los pueblos fenicio-púnicos, será el momento en que sus dioses vayan incorporando atributos relacionados con estos ámbitos. Esta circunstancia explica la polifuncionalidad de los mismos y que las divinidades más destacadas en la expansión, inicialmente, no estuviesen asociadas con aspectos navales, sino más bien con la soberanía y la subsistencia (*Melqart*), la fecundidad (*Astarté*) o el origen ancestral de los mismos (*Baal-Hammon*).

1. 7. 3. La religiosidad fenicio-púnica en el noroeste peninsular

En el noroeste peninsular solo contamos con algunos enclaves que muestran unas evidencias arquitectónicas que, unidas a una fuerte presencia de importaciones mediterráneas, en unos casos, o a la singularidad de sus hallazgos en otros, permiten hablar de espacios destinados a la celebración de cultos y rituales fenicio-púnicos.

1. 7. 3. 1. Castro de A Punta do Muíño do Vento

Quizá el espacio más representativo sea el del castro de A Punta do Muíño do Vento (Alcabre, Pontevedra) (Carballo, 2004; Suárez Otero, 2004b; Rey et al., 2008). Situado en un pequeño promontorio costero, en él se apreciaba una estructura cuadrangular, compuesta por pequeños bloques. En su interior se recoge una gran cantidad de cerámicas púnicas (unos 2.000 fragmentos), pertenecientes en su mayoría a formas antiguas de la *Mañá-Pascual A4*, en un nivel con dataciones que oscilan entre finales del siglo V e inicios del siglo IV a. C. (González Ruibal, 2007b: 146-147). Lo más destacado de esta estructura es la existencia de tres monolitos de granito pulido a modo de betilos,²⁹³ hincados en el suelo y sobresaliendo del mismo en una altura aproximada al medio metro. Además, junto a estas evidencias se constataron indicios de pequeñas estructuras asociadas a este espacio a juzgar por las improntas localizadas propias de la descomposición de materiales perecederos.

Posteriormente, este ámbito sagrado sería abandonado en el siglo IV a. C., tal como muestran la tipología y las características de los materiales que se documentan en las construcciones castreñas que se edificarán sobre el mismo (González Ruibal et al., 2010: 590). No obstante, el enclave de A Punta do Muíño do Vento continuaría funcionando como referente para los navegantes púnicos hasta su abandono definitivo entre finales del siglo II e inicios del I a. C. Así lo evidencia la abundante presencia de cerámicas y ánforas púnicas en estos niveles posteriores al cese de la actividad original de la estructura comentada.

1. 7. 3. 2. Castro de Toralla

El castro de Toralla (Vigo, Pontevedra) (Pérez Losada, 2007) está situado en una isla con ocupaciones previas a la Edad del Hierro y, al igual que el anterior, en una posición privilegiada dentro de la ría de Vigo. Fue descubierto en 1913 y excavado por Álvarez Blázquez (Álvarez Blázquez et al., 1980) e Hidalgo (1995a y 1995b) en las décadas de los 70 y de los 90 respectivamente. En este enclave se recuperó un monolito de características similares a los presentes en A Punta do Muíño do Vento, pero que, al estar desenterrado, presentaba una altura total de 1,1 metros. Pese a estar fuera de contexto arqueológico (Suárez Otero, 2004b), los niveles asociados se sitúan en torno a los siglos VI y V a. C. y en ellos también se documentaron abundantes restos de cerámica púnica y asociaciones con estructuras perecederas (González Ruibal, 2007b: 146-147).

²⁹³ González Ruibal interpreta (2006-2007: 262) que el número total de betilos podría elevarse a cuatro en su origen. Sin embargo, la posición de los tres betilos documentados y los paralelismos con otros espacios sagrados presentes a lo largo del Mediterráneo nos permiten creer que tres sería el número original.

1. 7. 3. 3. A Lanzada

Más al norte encontramos otra área emblemática dentro de las redes comerciales y marítimas del noroeste peninsular, como es A Lanzada (Sanxenxo, Pontevedra) (Filgueira y Blanco Freijeiro, 1962; Filgueira y Fariña, 1973 y 1974; Fariña, 1974 y 1975; Fariña y Filgueira, 1977; Suárez Otero y Fariña, 1990; Rodríguez Martínez, 2011; Rodríguez Martínez et al., 2011). Con niveles de ocupación desde el Bronce Final, este asentamiento excepcional no evidencia ningún resto de fortificación.²⁹⁴ Su principal característica es su posición privilegiada entre rías, con zonas de fondeadero propicias para funcionar como puerto junto con la existencia de minas de estaño en su entorno más inmediato. Este hecho otorga al poblado una orientación más productiva y comercial que doméstica a juzgar por la tipología y composición del asentamiento.

Dentro de este espacio se exhumó una estructura rectangular con muros cortados en ángulo recto que denotaría cierta influencia mediterránea. Además, cuenta con una presencia abundante de importaciones púnicas que datan la construcción entre finales del siglo VI e inicios del V a. C. Pese a que no se encontró ningún betilo, no sería descabellado asociar este ámbito con un área de espiritualidad fenicio-púnica, a raíz de los paralelismos arquitectónicos y las cronologías cercanas a los dos casos presentados con anterioridad, pero también con otros yacimientos como Abul o Chorreras (González Ruibal, 2007b: 138).

Otro hecho a tener en cuenta es el descubrimiento de una estatua votiva datada entre los siglos III y I a. C. con paralelismos con otras halladas en Ibiza, Sicilia, Cerdeña (González Ruibal, 2007b: 148), y en territorio portugués, como es el caso del *Smiting God* de Azouga (s. VI a. C.) o alguna de las figuras recuperadas en Garvão (ss. IV-III a. C.) (Gomes, 2012). Además se registró un perfumario, datado entre los siglos IV y III a. C. (González Ruibal et al., 2010: 585), que en el ámbito espiritual fenicio-púnico se empleaba para realizar ofrendas en forma de olores a las divinidades veneradas. Aunque su presencia puede ser el resultado de un mero intercambio comercial, por sus implicaciones simbólicas también puede favorecer la constatación de un espacio sagrado en el que se realizarían cultos y rituales mediterráneos.

1. 7. 3. 4. Castro de Punta de Muros

Algo más problemática resulta la interpretación del yacimiento del castro de Cociñadoiro o Punta de Muros (Arteixo, A Coruña) (Cano Pan y Gómez, 2010; Cano Pan, 2012). Localizado en un punto estratégico, justo antes de la llegada al golfo

²⁹⁴ Como ya vimos, este hecho está constatado en otros asentamientos como el castro de Barbudo (Martins, 1989) o el de Pena Redonda (González Ruibal, 2004b y 2006-2007: 187), pero, a diferencia de A Lanzada, en estos casos la fortificación está ausente únicamente en sus momentos iniciales.

Ártabro desde el sur, hoy en día se encuentra destruido como consecuencia de la construcción del complejo portuario de Punta Langosteira.

Se trata de un caso excepcional, tanto por su función como por su cronología, al contar con unas dataciones que nos permiten situarlo como uno de los castros más antiguos del noroeste peninsular. Su fase de construcción se estima en la transición del siglo X al IX a. C., aunque su momento de máxima ocupación y actividad no se desarrollaría hasta los siglos VIII y VII a. C., permaneciendo activo hasta su primer abandono en el paso de la Primera a la Segunda Edad del Hierro (Cano Pan y Gómez, 2010: 31; Cano Pan, 2012: 100). Su emplazamiento se corresponde con un saliente rocoso dotado de fuertes acantilados, pero cuyo aspecto en el período de ocupación debió de ser diferente al actual como consecuencia de una transgresión del nivel del mar en al menos cinco metros. Así, siguiendo este supuesto y tal como argumenta Vidal Romaní a través de Cano Pan:

La línea de costa alrededor de la Península de Langosteira sería de acantilados entre 30 y 5 m de alto en el 75 % de su perímetro. Existirían dos zonas de playa, una en el margen norte que sería la que alcanzaría un mayor desarrollo y otra, en la margen sur con menor entidad que prácticamente abarcaría toda la Ensenada de Becha. Según nuestra reconstrucción el poblado tendría pues un relativamente fácil acceso al mar a través de una pequeña playa así como también la existencia de acantilados marinos o costa rocosa que justifican el hallazgo del conchero (2012: 774).

Sobre esta localización privilegiada para los intercambios y contactos marítimos, aspecto al que debemos añadir una relativa proximidad de materias primas como el plomo, el estaño y el cobre (Cano Pan y Gómez, 2010: 53), se construye tempranamente un asentamiento dedicado sobre todo a la producción metalúrgica, como así parece evidenciar la existencia de al menos *20 hornos metalúrgicos, semi-metalúrgicos y de metalistería* (Cano Pan y Gómez, 2010: 50). Los espacios productivos se verían complementados con trabajos artesanales relacionados y con *amplias superficies de almacenamiento donde se acumularían excedentes alimenticios* (Cano Pan y Gómez, 2010: 53).

Además, aquí se da otro hecho infrecuente en el ámbito castreño, como es la presencia de cabañas alargadas con muros irregulares que parecen seguir estructuras de planta rectangular similares a las *longhouses* características del centro y norte de Europa desde el neolítico (Cano Pan, 2012: 674). Dicho elemento, si bien puede estar relacionado con la Europa atlántica y el ámbito indoeuropeo, no excluye la influencia de navegantes mediterráneos. Así, en casos del centro de la península Ibérica, como el de Las Camas (Villaverde, Madrid), se constatan estructuras similares al modelo de *longhouses*, con cronologías del siglo IX a. C. y materiales de origen fenicio, entre los

que destacan una grafía fenicia en un fragmento cerámico o un brazalete de marfil (Urbina et al., 2007).²⁹⁵ Sin embargo, para lo que afecta a nuestro estudio sobresale la estructura presente en el espacio denominado como “edificación XX” y que Cano Pan describe así:

Con los restos y los indicios conservados, se define un recinto exterior rectangular o ligeramente trapezoidal con unos ejes de 18,50 metros E-O y aproximadamente de 8 metros N-S, que delimitaba un espacio de unos 150 metros cuadrados de superficie construida. En el interior de este espacio delimitado, se levantaba –casi en el centro del cierre septentrional– la cabaña XX, que representaba el recinto interior y jerarquizaba y articulaba la totalidad de la edificación (2012: 431-433).

Ambas construcciones responden a un único conjunto que aparece en el asentamiento ya en su segunda fase (IX-VII a. C.), pero que, para el propio Cano Pan (2012: 702-703), no hay nada que impida circunscribir a los momentos iniciales del poblado. En comparación con el resto de las estructuras del castro, la edificación XX posee rasgos diferenciados tanto en su morfología como en sus componentes. Constituye un espacio claramente definido desde el inicio, a diferencia del resto de estructuras que sufrirán anexiones de espacios de manera sucesiva (Cano Pan, 2012: 431-433). Su cabaña interior presenta un ensanchamiento de los extremos de los muros y una pendiente que provocan que la entrada quede convertida en un pequeño pasillo o umbral, con ligera forma de embudo y separando su espacio interior del resto de la superficie del atrio (Cano Pan, 2012: 434). Este último aspecto evidencia un deseo manifiesto de diferenciar el espacio situado en el interior de la cabaña con respecto al atrio exterior. Por lo tanto, se dota al conjunto de un significado simbólico y jerárquico, que se resaltarán aún más con la presencia de los componentes internos de la cabaña, cuya posición centraliza todo el conjunto.

En cuanto a esos vestigios hallados en su interior, podemos dividirlos en aquellos que se relacionan con un significado simbólico-religioso, únicos en el asentamiento, y otros que están presentes en el resto de estructuras. Con respecto a los primeros contamos con un banco adosado, un monolito y evidencias de acondicionamientos del suelo en forma de rebajes y de un enlosado. El banco adosado presenta una altura de 0,48 m, una anchura de 0,55 m y una longitud de 1,76 m (Cano Pan, 2012: 442). Como describe Cano Pan, *el banco corrido (UE 321) se formó al construir el lateral oriental de la cabaña, dejando una berma en el interior cuya superficie superior estaba enlosada. Tenía morfología de segmento de círculo y*

²⁹⁵ Con todo, existen diferencias entre estas estructuras del centro peninsular y las presentes en Punta de Muros, ya que las de este último yacimiento evidencian un menor tamaño y cuentan con zócalos de piedra que evitan la proliferación de agujeros de poste para delimitar su perímetro.

la fábrica era la del propio muro con el acabado superior de losas, apoyadas horizontalmente sobre una cara (2012: 671). En su parte central se evidenciaba una degradación a través de la ausencia de sus elementos superiores y sus losas de superficie presentaban signos de rubefacción que parecían extenderse por las piedras superiores del pavimento interior colindante (Cano Pan, 2012: 438).

El monolito de forma convexa, pero con laterales bastante rectilíneos, ocupaba la mayor parte del espacio interior de la vivienda. Se situaba encastrado en el centro del muro, destacando y mostrando una superficie vertical aplanada y presentaba una longitud de 1,80 m, una anchura de 1,25 m, un grosor de 0,45 m, y la misma orientación que el banco. Al carecer de funciones estructurales aparentes se relacionó con ciertas funciones simbólicas asociadas al soporte de elementos no conservados. Se desconoce si la cara ventral del monolito pudiera haber albergado algún grabado (Cano Pan, 2012: 671).

Con respecto a los acondicionamientos del suelo, importantes en los espacios sagrados de ámbito fenicio-púnico como veremos a continuación, hay evidencias de rebajes del interior de la zona perimetral que rodea la cabaña y que se añade a otra superficie rebajada que partía de la entrada de la misma y abierta ligeramente hacia el acceso interior del atrio (Cano Pan, 2012: 441). Todos estos trabajos podrían marcar el camino de entrada al recinto central, haciendo hincapié en esa orientación N-S presente en el banco y el monolito. Finalmente, el interior de la cabaña contaba, además, con un enlosado que cubría su superficie. Aunque se documenta en el asentamiento dos enlosados asociados a combustión en otra estructura denominada XXV (Cano Pan, 2012: 413), estos son muy limitados y no tienen por finalidad adecuar un espacio en su conjunto. El enlosado de la cabaña XX se componía de losas de piedra de volumen largo muy aplanado que se extendían por toda su superficie salvo en la zona del pasillo de acceso, regularizada pero sin componentes pétreos (Cano Pan, 2012: 441); tal vez, como una forma de singularizar aún más la zona que separaba el ámbito interior del exterior.

En lo referente a aquellos elementos comunes al conjunto de los vestigios, en el interior de la cabaña únicamente se registraron dos fragmentos cerámicos y un yunque de piedra (Cano Pan, 2012: 444). Mientras, en la zona del atrio se recuperó un importante número de fragmentos cerámicos, tanto de cocina como de almacenamiento, aunque ninguno de producción fenicia (Cano Pan, 2012: 723). Estos elementos podrían relacionarse con los rituales comunitarios que se efectuarían en este espacio abierto del recinto perimetral, en contraste con los practicados en el interior de la cabaña, de carácter más especializado y restringido.

Así pues, contamos en este yacimiento con un espacio rectangular delimitado por un muro. Este a su vez, marcaría un espacio central sancionado por una especie de cabaña con un elemento recurrente, un monolito que, si bien no responde a la morfología de un betilo, podría identificarse con la de un altar. A ello hay que añadir

un banco corrido y un suelo enlosado diferenciando su espacio interior. En cuanto a los posibles rituales practicados, estos resultan difíciles de constatar a partir del registro arqueológico. Con todo, la acumulación de fragmentos cerámicos en el atrio quizás vincule este espacio abierto con un área de sacrificios y banquetes. Y, por otro lado, la constancia de zonas rubefactadas a ambos lados del monolito interior (Cano Pan, 2012: 753) podría indicar rituales asociados con el fuego, posiblemente, relacionados con los efectuados en el exterior como parte complementaria de estos.

Para finalizar, más allá de los paralelismos arquitectónicos, sería bueno poder constatar la presencia de poblaciones fenicias a partir de vestigios arqueológicos relacionados directamente con las mismas. En este sentido, solo contamos con una evidencia material y un indicio indirecto de contacto con el ámbito fenicio. La primera se corresponde con el hallazgo de un fragmento de cuenta de pasta vítrea oculada de sección troncocónica, descontextualizada y documentada en el horizonte vegetal; aspecto que, para Cano Pan (2012: 632-633), obligaría a relacionarla con la última fase de ocupación. El indicio indirecto se corresponde con el hallazgo de un lingote y una funda de plomo documentados en la cabaña III (Cano Pan, 2012: 629-613), que, de acuerdo con los estudios de Ruiz-Gálvez (1998), estarían vinculados con el sistema ligero del ciclo fenicio. Las consecuencias que se pueden derivar de este hallazgo son expuestas por Cano Pan de la siguiente manera:

La equivalencia del peso del lingote con el ciclo fenicio permite descartar que la funda fuese un añadido para completar el peso del lingote y, por tanto, encajaría mejor con una interpretación según la cual, en esa zona de taller, la funda, que en apariencia parece parte de una superficie que sobró, se enrolló en el lingote, debido a que ese lingote se utilizaría en el poblado para la obtención de los bronce plomados y no como elemento de comercio. Por otra parte, la confección del lingote ajustando su peso a los patrones comerciales vigentes en la Península, permite también interpretar que en esa factoría se fabricaban lingotes para su comercio a cierta distancia, en un mercado más globalizado que el propiamente comarcal o regional (2012: 631).

Estos indicios y la morfología del asentamiento conducen a los investigadores a *interpretar el poblado como una importante factoría fortificada de producción de metal y de objetos de metal* (Cano Pan y Gómez, 2010: 52; Cano Pan, 2012: 769)²⁹⁶ orientada, además, a satisfacer necesidades económicas de poblaciones

²⁹⁶ Las muestras analizadas permiten hablar de un desarrollo completo de la cadena operativa relacionada con la fabricación de útiles de bronce desde la obtención de la materia prima hasta el acabado de la pieza. Se trata, además, de una producción especializada, puesto que se documentan dos tipos diferentes de aleaciones en función de la tipología de útil que se pretende obtener: *una, dedicada a objetos de uso funcional como herramientas o armas, con registro de bronce al estaño y otra, a un uso ornamental o votivo-religioso, con registro de bronce ternario de cobre, estaño y plomo* (Cano Pan y Gómez, 2010: 52).

mediterráneas. De ahí, la posible presencia de un espacio sagrado que responde a la tipología de los santuarios fenicios, ya que las estructuras de producción, los talleres artesanales especializados y los almacenes contrastan con la ausencia de evidencias de una posible dedicación agropecuaria.²⁹⁷

A este respecto, quizás las cronologías tan antiguas de Punta de Muros puedan parecer un problema para llegar a esta conclusión, al igual que para la existencia de un espacio cultural fenicio. Como afirma Cano Pan (2012: 769), *este poblado ni está donde debería estar, ni es como debería ser*. Sin embargo, si buscamos ejemplos en otros yacimientos con influencias fenicias observamos como cerca de Moura (Évora), en el castro dos Ratinhos, contamos con un yacimiento datado en el último cuarto del siglo IX a. C. y con evidencias de espacios rituales en su interior (Gomes, 2012: 58). Por otra parte, en otros yacimientos portugueses como Cerro de Rocha Branca o Quinta de Almaraz se documentan de igual manera vestigios que remiten a interacciones con poblaciones fenicias en el siglo IX a. C (Mederos y Ruiz Cabrero, 2004-2005: 355-358). De esta manera, es posible especular con una presencia más temprana de lo que se creía de navegantes fenicios por las costas atlánticas y con ello también de sus espacios sagrados.

1. 7. 3. 5. Espacios sagrados y santuarios fenicio-púnicos más allá del noroeste peninsular

Para complementar el estudio de estos cuatro espacios sagrados realizaremos, a continuación, una breve descripción de otros enclaves, algunos de ellos santuarios propiamente dichos, que nos permitirán comprender mejor esta realidad, haciendo hincapié en el territorio del actual Portugal por su proximidad, tanto cronológica como espacial.

Los santuarios prototipos de la Fenicia original eran de carácter abierto y mantenían un esquema tripartito característico del ámbito semita. La parte más importante acogía el altar de sacrificios (la *cella*). Frente a esta última estaba la zona en la que se levantaban los *betilos* o las representaciones materiales de las divinidades. La tercera estancia sería una especie de pórtico o patio donde se colocarían los exvotos de los fieles (Prados, 2007: 144).

Si observamos santuarios del norte de África o del Mediterráneo central u occidental podemos establecer una serie de rasgos y elementos comunes: el betilo o imagen anicónica constituye la representación material de la divinidad; su frecuente

²⁹⁷ Tanto las estructuras como el registro arqueológico muestran un poblado incapaz de mantenerse por sí mismo en términos de subsistencia, dada su dedicación casi plena a los procesos de producción metalúrgica. Este hecho evidencia una necesidad por parte de la comunidad de poseer una parte de su población en otro espacio para obtener recursos alimenticios o que estos fueran adquiridos a través del intercambio con otras poblaciones como podrían ser los propios fenicios. Esta dependencia podría explicar, por otro lado, el primer abandono del yacimiento en el siglo VI a. C., momento en que la presencia fenicia decae y es substituida por fundaciones como Gadir y Cartago.

localización en lugares estratégicos, fundamentalmente, en ámbito costero; el espacio dedicado al culto está formado por varios departamentos alineados o yuxtapuestos, donde bancos adosados (destinados a acoger los exvotos dedicados a las divinidades) y cubetas (utilizadas como depósitos de agua, indispensable en los rituales de purificación, pero también vinculadas con ofrendas y para recoger la sangre de las víctimas de sacrificios) forman parte importante del culto y el pozo de exvotos o *bothroi* constituye un elemento esencial; el culto en cuevas adquiere un especial significado; y, finalmente, los exvotos están constituidos por terracotas donde predominan las representaciones figuradas de la divinidad u orante junto a bustos con cabezas femeninas (*kernofornos*) (Ramallo, 2000: 189-196). En este contexto encontramos casos similares a los registrados en el noroeste peninsular. Así, por ejemplo, *el templo B de Kommos* (Creta) presenta un edificio de planta rectangular con un altar en el que se alzaban tres betilos (Shaw, 1989; González Ruibal et al., 2010: 590-591); el santuario de Antas (Cerdeña), en su fase más antigua perteneciente al siglo V a. C., contiene un recinto rectangular que rodea una piedra sagrada situada delante de un altar (Barreca, 1986; Ramallo, 2000: 189); y el espacio cultual de Solunto (Sicilia) cuenta con una estructura rectangular con un banco adosado a la pared occidental y en el centro un altar de grandes dimensiones donde se alzan tres betilos (Cutroni et al., 1994; Ramallo, 2000: 189).

Por otra parte, en Gorham's Cave (Gibraltar) se reproduce una misma tipología de santuario. Este enclave, situado al comienzo de la siempre complicada travesía del Estrecho, posee un acceso fácil desde el mar y, además, destaca en la fachada del peñón, actuando como referente visual. Fue utilizado entre los siglos VII y II a. C. y consiste en una galería dividida en dos por formaciones estalagmíticas: una sala dedicada al culto de las divinidades y al depósito de exvotos; y otra exterior, destinada seguramente a la realización de sacrificios y banquetes a juzgar por la cantidad de hogares y restos faunísticos. Aunque carecemos de betilos de naturaleza antrópica, el hecho de que cerca de la entrada se sitúe una gran columna estalagmítica hace pensar que esta pudiese ejercer una función análoga a estos (Belén, 2000: 61-62; Marín, 2011c: 511). Dentro del llamado círculo del Estrecho, el santuario de la Algaida (Cádiz), se sitúa de nuevo en un espacio abierto y presidido posiblemente por un betilo. Se presenta como una construcción más compleja que incluye la delimitación de diferentes espacios adosados destinados, tal vez, a las dependencias de los encargados del mismo, al almacenaje de los exvotos y un área abierta que, a juzgar por la cantidad de carbones y restos faunísticos, se destinaría a la realización de ofrendas y libaciones (Corzo, 2000; Belén, 2000: 68; Marín, 2011c: 502).

Ya en el territorio del actual Portugal, encontramos una serie de yacimientos asociados a la práctica de cultos fenicio-púnicos que, *grosso modo*, se caracterizan

por: elementos pétreos como articuladores de las estructuras, bien sean betilos²⁹⁸ o altares²⁹⁹ (generalmente rectangulares o cuadrados, con formas de piel de toro o de bloque amorfo); concentración de materiales importados de origen oriental (cerámicas de diversa tipología y función, fíbulas, terracotas, etc.);³⁰⁰ zonas de combustión o evidencias de libaciones o consumo de ofrendas, tanto de alimentos como de perfumes;³⁰¹ bancos adosados;³⁰² y tendencia a diferenciar sus suelos con respecto a los presentes en el resto del asentamiento, ya sean de tipo doméstico o productivo.³⁰³

Por lo tanto, se aprecia como a lo largo de la expansión fenicia se recogen y se reproducen gran parte de los elementos y de la esencia de los lugares sagrados presentes en su región de origen. Con todo, en la medida en que avanzan las navegaciones y, especialmente, una vez nos adentramos en las costas atlánticas más septentrionales observamos como dichos espacios se van volviendo cada vez más sencillos evidenciando, tal vez, la ausencia de un asentamiento estable vinculado a estas poblaciones. En ellos los navegantes fenicio-púnicos, seguramente, no vieran

²⁹⁸ En Castro dos Ratinhos, con niveles del siglo IX a. C., se documentó una pieza de pizarra con 87 cm de altura máxima por 16 cm de anchura máxima, los extremos afilados y una de sus caras profusamente decoradas con motivos filiformes acompañados de cazoletas realizadas por picoteado. Sin embargo, tal como indica Gomes (2012: 56-57), si bien esta morfología podría aludir a un betilo, también lo podría hacer a un *massebah* o estela votiva. Otro ejemplo aparece en la fase V de Castro Marim, datada entre los siglos VI y V a. C., y en donde se han localizado tres agujeros de poste interpretados como estructuras realizadas para implantar betilos (Arruda et al., 2009; Gomes, 2012: 93). En este mismo santuario se recuperó una representación en pasta vítrea de divinidades antropomórficas que, más que representar a las divinidades veneradas, actuaría como exvoto de las mismas (Gomes, 2012: 139).

²⁹⁹ Presentes en los yacimientos de Castro Marim III y IV (ss. VII-VI a. C.), Abul A (ss. VII-VI a. C.), Neves II (ss. VI-IV a. C.), Castro dos Ratinhos (ss. IX-VII a. C.), Corvo I (ss. V-IV a. C.) y Espinhaço de Cão (ss. VII-V a. C.) (Gomes, 2012).

³⁰⁰ Apreciables en Castro Marim III, IV y V (ss. VII-V a. C.), Castro dos Ratinhos (IX-VII a. C.), Azougada (VI-IV a. C.), Neves I (ss. V-IV a. C.), Corvo I (ss. V-IV a. C.), Abul A (ss. VII-VI a. C.) y Abul B (s. VI a. C.) destacando la presencia de quemaperfumes en Abul A y Castro de Ratinhos (Gomes, 2012).

³⁰¹ Ejemplos de estas evidencias los tenemos en Castro dos Ratinhos (ss. IX-VII a. C.), Castro Marim III, IV y V (ss. VII-V a. C.), Abul A (ss. VII-VI a. C.), Abul B (s. VI a. C.) Neves II (ss. VI-IV a. C.), Corvo I (ss. V-IV a. C.), Espinhaço de Cão (ss. VII-V a. C.) (Gomes, 2012).

³⁰² Los bancos adosados se documentan en Castro Marim IV y V (ss. VI-V a. C.), Castro dos Ratinhos (ss. IX-VII a. C.), Neves II (ss. VI-IV a. C.), Espinhaço de Cão (ss. VII-V a. C.) y Abul B (VI a. C.) (Gomes, 2012).

³⁰³ En los santuarios destinados a la práctica de cultos orientales es frecuente la diferenciación de sus suelos con respecto a los presentes en el resto de las arquitecturas del asentamiento como una forma de remarcar la diferencia y el tránsito del mundo profano al ámbito dominado por lo sagrado. Así, en yacimientos portugueses como Castro Marim III (s. VII a. C.), Abul A (ss. VII-VI a. C.), Abul B (s. VI a. C.), Castro dos Ratinhos (ss. IX-VIII a. C.), Neves I (ss. V-IV a. C.), Neves II (ss. VI-IV a. C.) y Espinhaço de Cão (ss. VII-V a. C.) encontramos suelos diferenciados a base de arcilla roja siguiendo la misma tipología que la presente en otros santuarios del Bajo Guadalquivir como El Carambolo, Coria del Río, Carmona, Montemolín, de la Baja Andalucía Oriental como Malaca o de Extremadura, como es el caso de Cancho Roano. Además de la arcilla roja, los santuarios orientales presentes en Portugal también poseen diferenciación de sus suelos a través de formas menos frecuentes como los suelos de conchas presentes en Castro Marim III y IV (ss. VII-VI a. C.), pero que son más visibles en otros puntos de la península Ibérica como en El Carambolo, Castillejos de Alcorrín, Malaca, Aljaraque, Huelva, Castillo de Doña Blanca o Cerro del Villar. Finalmente, otra tipología de suelo documentada en territorio luso es la presencia de suelos diferenciados con cuarzos, como se puede apreciar en los yacimientos de Abul A (ss. VII-VI a. C.) o Corvo I (ss. V-IV a. C.) y que tendrían su paralelo en el santuario de la Muela de Cástulo (Gomes, 2012).

un lugar en el que satisfacer sus necesidades espirituales más cotidianas, pero sí podrían utilizarlos para albergar funciones mayores como cultos y rituales relacionados con la navegación y para articular y favorecer las transacciones comerciales.

1. 7. 3. 6. Interpretación de los espacios sagrados constatados en el noroeste peninsular

A partir de todos los ejemplos y paralelismos mencionados podemos concluir que espacios presentes en el noroeste peninsular como los de A Punta do Muíño do Vento o castro de Toralla parecen reproducir en su interior la estructura del santuario fenicio-púnico característico de planta cuadrangular o rectangular, con monolitos a modo de betilos en su zona central. Si bien es cierto que en el castro de Toralla no se pudo contextualizar la estructura originaria que albergaría el betilo documentado, es de suponer que esta adquiriría una morfología y unos rasgos semejantes a los presentes en A Punta do Muíño do Vento dado el carácter simbólico que estos elementos tenían y su ubicación necesaria en un espacio sacro y diferenciado. Punta de Muros, en cambio, contiene en este punto central una estructura a mayores como es la cabaña XX y en su interior un altar de mayor extensión. Este, aunque en origen pudiera soportar algún betilo, parece reproducir únicamente las funciones propias de un altar que complementaría los rituales practicados en su atrio exterior, de una forma más restringida y en relación con el uso del fuego. En el caso de A Lanzada, donde solo poseemos la estructura perimetral, la presencia de materiales fenicio-púnicos muestra un espacio que podría evidenciar la existencia de un espacio sagrado.

Lamentablemente, rasgos característicos de santuarios de estas poblaciones mediterráneas, como los presentes en el territorio portugués son difíciles de documentar en el noroeste peninsular; muchas veces, por falta de una descripción más exhaustiva del registro arqueológico y, otras, debido a las propias alteraciones antrópicas o naturales sufridas. Con todo, se puede apreciar en casos como el de Punta de Muros la presencia de un suelo diferenciado y de un banco adosado y, en otros como A Punta do Muíño do Vento y Toralla, restos de estructuras perecederas que bien podrían haber desempeñado una función semejante a la de esos bancos, es decir, la de actuar como destinatarios de los exvotos y las ofrendas dedicadas a los dioses allí venerados.

Por otro lado, otros elementos registrados en los castros de Toralla, A Punta do Muíño do Vento y A Lanzada, como son la concentración en el interior de sus estructuras de materiales de origen púnico, en contraste con la menor incidencia de estos en el resto de construcciones, puede responder a restos de exvotos ofrecidos por los navegantes o a su empleo como lugares de almacenaje en relación a su neutralidad y su función de referente marítimo en las navegaciones de cabotaje.

Con respecto a la caracterización y definición de las divinidades a las que estarían consagrados estos espacios, poco o nada se puede decir. Sus representaciones son anepigráficas y anicónicas y los cultos y rituales realizados (exvotos y ofrendas cerámicas, figurativas, alimentarias y de perfumes) demasiado genéricos. Sin embargo, en función de la extensión de las divinidades del panteón fenicio-púnico en otros contextos mejor conocidos como el ámbito mediterráneo y el Círculo del Estrecho, podríamos casi asegurar una presencia de cultos destinados a dioses como *Astarté*, *Baal Hammon* o *Melqart*, sin descartar tampoco otros. En cualquier caso, la identificación de una divinidad o de un culto en particular en una zona tan marginal con respecto al mundo cultural fenicio-púnico como es el noroeste peninsular, no nos parece tan relevante en comparación con la identificación de sus espacios sagrados.

Cierto es que la presencia de navegantes fenicio-púnicos no se entiende sin la existencia de enclaves que recojan elementos de su religiosidad al ser inherentes a sus actividades comerciales. Es más que probable que los puntos señalados en este apartado sean tan solo una minoría en relación a la totalidad de espacios sagrados que debieron de existir en nuestro ámbito de estudio. Así lo indicaría la generalización de importaciones mediterráneas constatadas, junto con las características orográficas del litoral, que obligaría a los navegantes a establecer más puntos de referencia y de cabotaje para realizar sus travesías en comparación con otros entornos. En este sentido, creemos que en un primer momento las estructuras de los lugares sagrados utilizados por estas poblaciones serían de carácter perecedero. De esta manera, solo se conservarían las presentes en aquellos espacios donde su interacción y aceptación por parte de las comunidades locales fuese tan elevada que hiciera posible la creación de espacios permanentes y, por lo tanto, con componentes pétreos.

De igual forma, el uso itinerante dado a estos espacios por los navegantes fenicio-púnicos facilitaría su reconversión por parte de las comunidades locales en periodos en los que los contactos con los pueblos mediterráneos decayesen. Así parece que sucedió en casos como el castro de Toralla o Punta de Muros. Por otra parte, la llegada de la romanización y de nuevos cultos como el cristianismo mediante el sincretismo o la destrucción dificultarían la llegada de los mismos hasta nuestros días.

En conclusión, la existencia de estos espacios sagrados, y el más que probable descubrimiento en el futuro de nuevos ejemplos,³⁰⁴ no afecta a la religiosidad presente en el conjunto de las comunidades galaicas de la Edad del Hierro del noroeste

³⁰⁴ En este sentido se hace imprescindible que la labor arqueológica desarrollada en los asentamientos castreños deje de centrarse exclusivamente en la excavación de su recinto habitacional y explore con mayor intensidad los espacios situados en sus alrededores. Además de rastrear nuevos espacios relativos a la religiosidad fenicio-púnica, podría incrementarse nuestro conocimiento sobre las actividades realizadas extramuros, tanto de tipo agropecuario como simbólico en relación, por ejemplo, con el ámbito funerario.

peninsular. Constituyen realidades excepcionales, insertas en contextos igualmente atípicos. Aunque es posible que pudieran influir en las mentalidades y las creencias de las poblaciones con las que interactuaron, no dejan de representar focos simbólicos aislados sin continuidad aparente. Ahora bien, pese a ser una realidad minoritaria y limitada en el espacio, los cultos y rituales orientales expuestos forman parte del mundo simbólico vivido a lo largo de este periodo y, por lo tanto, deben ser estudiados. De hecho, los contactos con la religiosidad fenicio-púnica constituyen las primeras muestras de interacción con un sistema de creencias diferente a los propios del noroeste peninsular que tuvieron especial incidencia en diferentes puntos de su litoral. De la llegada de otras religiosidades de un alcance mucho mayor hablaremos en los siguientes capítulos.



CAPÍTULO II

RELIGIOSIDAD Y MENTALIDAD EN LA *GALLAECIA* ROMANA





2. 1. LA CONFIGURACIÓN DE LA *GALLAECIA* ROMANA: LA LLEGADA DE UN NUEVO PENSAMIENTO SIMBÓLICO

2. 1. 1. La integración del noroeste peninsular en la administración romana

La irrupción de Roma en el conjunto de la península Ibérica se hace efectiva entre los siglos III y II a. C. en relación con la presencia cartaginesa en este territorio y al temor de que supusiera el inicio de una etapa de hegemonía de un rival derrotado, pero, al mismo tiempo, potencialmente peligroso. Así, con el pretexto de ayudar a las poblaciones ibéricas a liberarse del yugo cartaginés, Roma irá ampliando su influencia sobre los pueblos de la península hasta lograr la expulsión definitiva de Cartago y la incursión de los mismos en su República.

Para el noroeste peninsular, este conflicto entre dos potencias por el control del Mediterráneo podría resultar un hecho intrascendente, pero la realidad histórica demuestra que no fue así ni mucho menos. Si hacemos caso de los testimonios de Silio Itálico (3. 320), Apiano (*Ib.* 6. 11. 70-74) u Orosio (*Hist.* 5. 5. 12), una parte de sus comunidades se vieron envueltas en conflictos bélicos contra las legiones romanas desde la II Guerra Púnica (218-201 a. C.) hasta enfrentamientos regionales más próximos a su territorio como las guerras celtibéricas o lusitanas (155-139 a. C.) (Santos Yaguas, 1988).

Estas últimas, precisamente, marcarán el inicio de las incursiones militares romanas en su espacio de la mano de Quinto Servilio Cepión en el 139 a. C. y de Junio Bruto en el 137 a. C., quien llegaría hasta el río Miño (STR. 3. 3. 4; APP. *Ib.* 6. 11. 70-72; FLOR. *Epit.* 1. 33. 12). Estas servirían de precedente para la presencia de Publio Licino Craso entre el 96 y el 93 a. C. (PLUT. *Mor.* 283F; STR. 3. 5. 11), la posible expedición de Perpenna Veiento entre el 80 y el 72 a. C. (SAL. *Hist.* 3. 43; SERV. A. 1. 267), la de Julio César en el 61 a. C. (PLUT. *Caes.* 12; APP. *Ib.* 6. 11. 102; SUET. *Caes.* 17-18) y las acciones llevadas a cabo en el 49 a. C. por los partidarios de Pompeyo, especialmente, de Afranio, quien realizaría una marcha para reclutar tropas entre todos los *bárbaros que habitan las cosas del Océano* (APP. *Civ.* 1. 38). Todas ellas, aunque es posible que dieran lugar a algún tipo de dependencia entre ciertas poblaciones del noroeste peninsular con Roma, especialmente, entre las que conformarán lo que se conocerá como el *conventus* bracarense, parece que no tendrían consecuencias de supeditación administrativa, política, económica, militar o religiosa.

Por el contrario, más que de una situación de “preconquista”, esta incipiente presencia de Roma en el noroeste peninsular desde finales del siglo II a. C. ha de ser entendida como el resultado de un cambio en los agentes comerciales que dominaban el Mediterráneo y con cuyo comercio las comunidades galaicas mantenían intensos contactos desde inicios de la Edad del Hierro. Se pasaría, por lo tanto, de un mercado

dominado por navegantes púnicos a otro en el que el protagonismo sería ejercido por romanos y en donde la futura *Gallaecia*, como parte constituyente del mismo, se adaptaría a las nuevas circunstancias.

A esta conclusión parecen conducir las intenciones, más de represalia que de búsqueda de un control sobre el territorio por parte de Quinto Servilio Cepión y de Junio Bruto, en respuesta a la ayuda que los galaicos habían proporcionado a los lusitanos. Lo mismo podríamos alegar de la obtención de recursos económicos protagonizada por Publio Licinio Craso en su aspiración de alcanzar las legendarias Casitérides, Perpenna en su pretensión de conseguir aliados o Julio César.³⁰⁵ Tal vez las acciones llevadas a cabo por este último ilustran mejor la situación de independencia del noroeste peninsular con respecto a Roma en estos momentos. Así, el endeudamiento de César, fruto de sus prácticas populistas y de su aspiración al consulado, lo llevó a organizar, durante su pretura en Hispania en el 61 a. C., una expedición marítima desde Gadir que culminará en *Brigantium*. De este modo, conseguirá los fondos necesarios para continuar con su carrera política. Suetonio ofrece una breve imagen de estos hechos:

Mientras estaba en el gobierno de Hispania [César] tomó dinero de los aliados mendigándolo para pagar sus propias deudas privadas. En Lusitania³⁰⁶ saqueó como si fuesen enemigas a ciudades que no habían transgredido sus órdenes y a ciudades que le habían abierto de par en par sus puertas (SUET. Caes. 54).

Con estos saqueos, César lograba oro en abundancia que posteriormente vendía tanto en Italia como en la propia Hispania al precio de 3.000 sesteracios la libra (Canfora, 2014: 35). Estas acciones habrían sido totalmente condenadas de haber pertenecido el noroeste peninsular a la República romana. Al no ser así, conseguían fácil justificación como medidas en contra de rebeliones, conspiraciones o ataques a destacamentos y enclaves romanos.

Sin embargo, la independencia política de nuestro espacio de estudio no suponía, como ya mencionamos, una situación de aislamiento con respecto a Roma, tal como reflejan ciertos registros arqueológicos con cronologías próximas al cambio de era. Nos referimos, por ejemplo, a aquellos grandes castros como Alvarelhos, Briteiros, Âncora, Sanfins, Santa Trega, Castromao, Santa Luzia, Monte Mozinho, Troña u otros enclaves como Montedor, Alto do Corgo o San Lourenço, en los que se documentan denarios republicanos con unas cronologías que van del siglo II a. C. al

³⁰⁵ Para profundizar en los aspectos relacionados con las fuentes y las características de las incursiones romanas previas a la conquista de Augusto: Blanco Freijeiro (1971); Tranoy (1981); Alonso Troncoso (1996); Sánchez-Palencia y Orejas (1999); Martínez Mera (2001); Currás (2014); o Alonso Burgos (2015).

³⁰⁶ Tal como expusimos en otros apartados, con anterioridad a la conquista de Augusto, los territorios situados al norte del Duero se solían incluir dentro de la Lusitania como muestran, por ejemplo, Diodoro (5. 33-35) o Plinio (*Nat.* 3. 28).

segundo triunvirato (Centeno, 1987; Martins et al., 2005: 280). La presencia de estas monedas debe ser entendida, no como la inclusión de estos asentamientos en la economía monetaria romana, sino, simplemente, como la introducción de estos objetos a modo de bienes de prestigio, al igual que otros como cuentas de collar vítreas o determinadas cerámicas. A este respecto, contamos con restos de cerámica de tipo Campaniense A en puntos como Braga, Coto da Pena y en Santa Trega; aunque son más numerosos los registros de Campaniense B, presentes en zonas como Santa Luzia, Cidade de Lanheses e Forte Lobelhe, Santa Trega, Castro de Vigo y Braga (Naveiro, 1991), algo que evidenciaría una mayor interacción con el ámbito romano en el siglo I a. C. Otros vestigios a destacar serían los restos de ánforas grecoitalicas e itálicas documentadas en Troña, A Forca, Vigo, Santa Trega, Lobelhe, Coto da Pena, Cidade de Âncora, Santo Estevão da Facha, Monte Mozinho y en la Citania de Sanfins (Martins et al., 2005: 280).

Al igual que sucedía con las importaciones fenicio-púnicas, casi todos estos restos arqueológicos se documentan en asentamientos costeros. De hecho, se concentran en el espacio de mayor dinamismo comercial y cultural del noroeste peninsular, entre los ríos Miño y Duero y se hacen más numerosos con posterioridad a la campaña de César.

De esta manera, aunque hubo conflictos armados entre galaicos y romanos antes de Augusto, nuestro espacio de estudio constituía una aglomeración de muy diversos pueblos que gozaban de independencia política, pero que ya formaban parte de los circuitos comerciales que por aquel entonces dominaba Roma en sustitución de los navegantes fenicio-púnicos. Además, buena parte de sus élites mantenían contactos con diversos agentes romanos. Esto favorecería que, en el momento en que Roma conquista este territorio, sus poblaciones tuviesen un cierto conocimiento de las características que definían a sus conquistadores y que la adopción de elementos culturales romanos relativos a su religiosidad y su pensamiento simbólico se viera facilitada.

Evidentemente, es de suponer que en los casos en los que se interpuso la negociación a la guerra este proceso se vería potenciado. Ejemplos de ello serían los de las gentes recogidas en los pactos de hospitalidad documentados, como son la tésera *Paemeiobrigensis* o bronce de Bembibre (Grau y Hoyas, 2001), la tésera de la *civitas Lougeiorum* (Dopico, 1988), la de Carbedo o Courel (*IRPL*, 55; González Ruibal, 2006-2007: 603-605), la de Castromao (Ferro y Lorenzo, 1971; Lorenzo, 1971), la de los Zoelas de Astorga (*CIL* II, 2633) o la de Montealegre (Montenegro, 1987 y 1992). Pero la integración también estará presente en otros espacios, tal como atestiguan las estelas funerarias y la participación que se intuye en ellas de las élites locales en la adopción de los rituales funerarios romanos.

Si seguimos el relato de Dión Casio (53-54) y fuentes como Floro (*Epit.* 2. 33) u Orosio (*Hist.* 6. 21), la conquista de Augusto del noroeste se inicia en el 25 a. C. No

obstante, a juzgar por otros testimonios, es posible establecer un desarrollo de la guerra en el que se diferenciarían hasta un total de cuatro fases: una inicial que abarcaría el año 25 a. C. y que sería dirigida, al igual que la siguiente, por Cayo Antistio *el Viejo*; una segunda en el 24 a. C.; una tercera en el 22 a. C., en la que toma el relevo Cayo Furnio, y una cuarta y definitiva que afectaría solo a los cántabros en el 19 a. C., protagonizada por Agripa. Lo más relevante de estos sucesos bélicos no es tanto el final definitivo de la integración del noroeste en la órbita romana, sino la puesta en marcha de un sistema programado de control, administración y explotación de sus bienes e individuos.

Finalizado el conflicto conocido como las guerras cántabras, y tras la efímera experiencia de la provincia *Transduriana* (López Barja, 2017), el noroeste peninsular se integra en la provincia de Hispania Citerior. Su capital era Tarraco y estaba dividido en tres *conventus* integrados, a su vez, por tres *civitates* creadas *ex novo* (*Bracara Augusta*, *Lucus Augusti* y *Asturica Augusta*) y sobre las que comenzará a estructurarse un sistema de vías para comunicar el atómico paisaje castreño. No podemos detenernos aquí en el análisis de los principales rasgos de la administración de la *Gallaecia* romana,³⁰⁷ pero sí señalaremos aquellos elementos que resultaron claves para la modificación de la religiosidad y la mentalidad presentes en su territorio y la configuración de una nueva realidad simbólica de carácter híbrido como fue la galaicorromana.

En primer lugar, las características propias de la Hispania Citerior, dotada de un amplísimo territorio y de espacios recientemente incorporados, hicieron que elementos administrativos como los *conventus*³⁰⁸ y las *civitates*³⁰⁹ ejercieran un papel fundamental en paralelo a otro, no menos importante, protagonizado por la *Legio VII* y su asentamiento en León.³¹⁰ Sobre estos cuatro puntos a los que se unirá con

³⁰⁷ Quizás los hechos más destacados tengan que ver con las divisiones de la provincia Hispania Citerior que afectarán al noroeste peninsular: la creación, en tiempos de Caracalla, de la Provincia Hispania Nova Citerior Antoniana que incluía los *conventus* bracarense y lucense; y, un siglo después, tras la reforma de Diocleciano, la definición de la provincia de *Gallaecia* que aglutinaba los *conventus* bracarense, lucense y asturicense, además de un indeterminado territorio del cluniense.

³⁰⁸ El *conventus* conformaba un espacio administrativo intermedio entre la *civitas* y la provincia. Constituía una demarcación judicial a cuyas capitales acudía el gobernador o el *legatus iuridicus* para administrar justicia y, en el caso del noroeste peninsular, al coincidir sus principales *civitates* con las capitales conventuales, hacían de estas el foco principal de la gestión económica, administrativa, judicial, política y religiosa de su espacio de actuación (Ozcáriz, 2013: 58-90). De este modo, servían como un elemento integrador de comunidades que pasaban a ampliar sus límites de referencia espacial y a configurar nuevos vínculos de permanencia con respecto una realidad supralocal común (Dopico, 2006: 440-441).

³⁰⁹ Tal como argumentan Gros y Torelli (1988), la *civitas* es, ante todo, una división territorial de tipo administrativo que posee cierta autonomía con respecto a la unidad provincial y conventual en la que se integra. Se define por constituir una comunidad organizada y diferenciada. Su función era la de crear los elementos necesarios para instaurar en un determinado territorio un foco sobre el que giraran las labores administrativas del mismo a todos los niveles (económico, judicial, político y religioso) y, a la vez, desde donde irradiar el modelo de vida urbano romano a partir de la inclusión en las mismas de las élites indígenas del territorio circundante (Rodríguez Álvarez, 2009: 57-60).

³¹⁰ El ejército en Roma desarrolló un papel fundamental en la romanización de los territorios que conquistaba. Su función era muy heterogénea: construía, reparaba y supervisaba las principales redes

posterioridad *Aquae Flaviae*, se erigirán los pilares administrativos de *Gallaecia*. En este sistema destacarán figuras creadas por Augusto como el *legatus iuridicus*, los procuradores *Asturicae et Callaeciae* y también esclavos y libertos imperiales que realizarán, en determinadas circunstancias, labores administrativas en sustitución del gobernador provincial y del propio emperador (Ozcáriz, 2013).

A partir de esta base, diversos acontecimientos supondrán auténticos hitos en la modificación del pensamiento simbólico de los habitantes del noroeste peninsular. Muchos de ellos tendrán que ver con la actuación directa de los emperadores y su entorno que ejercían como difusores de diversas realidades culturales sobre las diferentes oligarquías provinciales. De este modo, extendían sus gustos y, sobre todo, sus elementos simbólicos, como así ejemplificarán la irrupción y expansión de nuevos cultos, rituales, modalidades funerarias, etc. Sin embargo, en nuestra opinión, las modificaciones más relevantes tendrán que ver con el avance del estilo de vida romano en *Gallaecia* que implicaba la adopción de una mentalidad y de un sistema de creencias que, a pesar de ser adaptado a la realidad presente en el noroeste peninsular, evidenciará siempre su esencia romana.

En este sentido, el hecho más trascendente para la incorporación de buena parte del pensamiento simbólico romano tendrá que ver con la consecución de aquellos derechos que permitían a los galaicos vivir como ciudadanos romanos. El primer paso tiene lugar con el gobierno de Vespasiano y la concesión del *Ius Latii* en el 74. Con su aplicación las comunidades podían aspirar a convertirse en *civitates* o *municipia* sirviendo, de este modo, de potenciales baluartes para la administración romana. Si bien parece que esta última característica resulta difícil de demostrar a día de hoy más allá de las tres capitales conventuales y de *Aquae Flaviae*,³¹¹ la concesión

viarias que serían claves para la buena administración del territorio; se encargaba de explotar los recursos humanos y materiales presentes en el mismo, de controlar su fiscalización, de impartir justicia, etc., al tiempo que servía para desplazar a aquella población dotada de un considerable potencial de resistencia armada al dominio romano. Pero, además, actuó como un instrumento para extender sobre comunidades recién conquistadas el estilo de vida romano y todo lo que ello conllevaba. En el ejército las poblaciones provinciales, integradas desde época augustea en diversas tropas auxiliares (*CIL* XIII, 7045; *CIL* XIII, 7037; *EE* VIII, 313; *CIL* XIII, 8098; *CIL* II, 2584; *IRG* II, 82), encontraban una forma de sustento económico, una fuente de reconocimiento y promoción social y, al final de su carrera, la ciudadanía romana. Vivir en un campamento suponía reproducir y asimilar los elementos culturales y religiosos de cualquier *civitas* romana, pero también la apertura de fronteras simbólicas con el desplazamiento de sus tropas a lo largo del Imperio. Para el caso del noroeste peninsular, los movimientos de la *Legio* VII y de las unidades auxiliares vinculadas a ella tendrán en el *limes* del Rin, Panonia y Dalmacia su principal destino exterior, aunque también actuarán en otros espacios como Britania, Italia, África y el conjunto de Hispania. (Andrés Hurtado, 2005: 26-29; Morriillo, 2005: 22-29; Rabanal, 2009a: 213-219). De esta manera, el ejército se sitúa como un mecanismo de especial relevancia para la introducción y reproducción de elementos religiosos y culturales propios de Roma, pero también de otros presentes en diversos territorios del Imperio como tendremos ocasión de analizar.

³¹¹ La municipalización de *Gallaecia* es una cuestión aún abierta hoy en día. Si bien es cierto que el proceso de creación de *municipia* en *Gallaecia* tan solo podría iniciarse tras la concesión del *Ius Latii* de Vespasiano, parece poco probable que tuviera lugar de manera simultánea a la concesión del mismo (Le Roux, 1996: 368; Kremer 2006: 181). Por otro lado, en el momento en que mayor visibilidad podría alcanzar este proceso, tras la concesión universal de la ciudadanía romana de Caracalla, el hábito

del *Ius Latii* favoreció que determinadas comunidades abandonasen sus estructuras organizativas y adoptasen el modelo de las comunidades romanas. Así lo evidencian documentos como el denominado *Padrão dos Povos*.³¹² De este modo, las comunidades conquistadas abandonaban viejos estatus como el de ciudad libre y federada y muchas de ellas dejaban de lado su condición de *estipendiaria*, aspirando a convertirse en *municipia* o *civitates* latinas (Alföldy, 1998b; Ozcáriz, 2013: 37-38). El cambio es evidente. Con anterioridad, las comunidades galaicas tan solo podían relacionarse con Roma a través de tratados de hospitalidad que partían de una clara posición de superioridad por parte de los agentes romanos. Las poblaciones galaicas desempeñaban un papel secundario y pasivo al no poder colaborar en las estructuras romanas más allá de su participación en el ejército. La concesión del derecho latino, en cambio, les permitía relacionarse con Roma como cualquier otra comunidad perteneciente a una misma realidad.

Con respecto a la integración de las élites galaicas, a grandes rasgos, existían en Roma dos derechos fundamentales: el *Latium maius* y el *Latium minus* (Bravo, 2009). El que Vespasiano concede a Hispania se corresponde con el segundo. Este implica que todos los habitantes del noroeste peninsular vieran reconocido su derecho a habitar un determinado espacio, a hacer negocios en igualdad de condiciones con los ciudadanos romanos y a poder participar en la carrera administrativa, social, política y religiosa del Estado romano. De esta manera, con el *Ius latii* se produce el paso de la marginalidad a la inclusión completa de los galaicos, ya que ejerciendo una magistratura podían alcanzar la plena ciudadanía romana. Por otra parte, aquellos individuos situados dentro de las redes clientelares de la administración romana veían reconocidos y fortalecidos legalmente su condición y estatus social, ya que dejaban de actuar como intermediarios entre las poblaciones galaicas y el estado romano para integrar las estructuras gubernativas de los *conventus*. Resulta destacado a este respecto que una figura de la que trataremos más adelante, como es la del *princeps*, aparezca en la epigrafía del siglo I de nuestro espacio de estudio, pero desaparezca a finales de la misma centuria.

De esta manera, Vespasiano favorecía la incorporación de ciudadanos romanos en un territorio recientemente conquistado. Al margen de las ventajas fiscales que suponía el incremento del censo, esta medida impulsaba enormemente, no solo su mejor gobierno, sino también la integración de sus habitantes en la

epigráfico decae considerablemente en *Gallaecia*, impidiendo contrastar las consecuencias administrativas de ambas concesiones jurídicas. Con todo, lo más probable es que entidades como *Lucus*, *Asturica*, *Bracara*, *Aquae Flaviae* y, tal vez, *Legio*, adoptaran la categoría de *municipium* en un momento posterior a la concesión del *Ius Latii*, pero de una manera alternativa al resto del Imperio como consecuencia, quizás, de la relevancia que había ostentado en este espacio la organización conventual y de *civitates* de Augusto. En este sentido, no resultaría descabellado afirmar que el papel que ejercieron en otras regiones los *municipia*, en el noroeste peninsular fuera sustituido por los *conventus*.

³¹² CIL II, 2477.

religiosidad romana. El desempeño de las magistraturas o la vida en comunidades romanizadas no podía desvincularse de la realización de los principales rituales que integraban la religión de Roma. Este proceso culminará con la concesión universal de ciudadanía realizada por Caracalla en el 212.³¹³ Extender la ciudadanía romana era difundir un modelo de vida y, con ello, un sistema de creencias y una mentalidad nuevas.

2. 1. 2. La ocupación del espacio durante la Antigüedad y su reflejo en la mentalidad del noroeste: entre la continuidad y la innovación

2. 1. 2. 1. Los asentamientos de época romana (ss. I-V)

La inclusión del noroeste peninsular en el Imperio romano supone el inicio de un período de cambios, pero también de continuidades en la tipología de asentamientos. Así, el castro permanecerá siendo el hábitat mayoritario hasta el siglo III con asentamientos que experimentan reestructuraciones internas y de sus sistemas defensivos. También sirve de referente para espacios diseñados por Roma, como los castros situados en zonas mineras³¹⁴ o en vías de comunicación importantes; aunque en respuesta a una funcionalidad ajena a la tradición presente en la Edad del Hierro y conviviendo con formas de asentamiento abiertas al paisaje (Orejas, 2005: 313). Con todo, la continuidad del modelo castreño experimenta dos fenómenos paralelos: la romanización de los componentes, tanto externos como internos, de los castros que continúan habitados, y el inicio de un proceso de abandono progresivo de los mismos.

El primero se observa en la aparición de nuevas viviendas o en la reestructuración de las ya presentes y en las que se irán adoptando formas y materiales que responden a los gustos y a la influencia de la cultura romana. A pesar de que se recogen elementos presentes en las estrategias de asentamiento anteriores, los castros que perduran y nacen en período romano poseen características diferenciales: nuevos emplazamientos (preferencia por zonas de fondo de valle); ausencia de elementos defensivos, tanto negativos como positivos; superación de situaciones de aislamiento con respecto al mundo situado fuera de las murallas, etc. De igual modo, en su composición interna se generalizan aspectos que antes solo se intuían en los grandes castros como son la agrupación de viviendas, la aparición de barrios diferenciados, el desarrollo de espacios públicos y la búsqueda de un ordenamiento urbanístico más definido. Al mismo tiempo, todos los procesos de

³¹³ Si bien la extensión de la ciudadanía de Caracalla alcanzó prácticamente la totalidad del Imperio, hay que tener en cuenta que excluyó a los bárbaros recientemente asentados y a la población campesina de Egipto.

³¹⁴ Estudios relativos a estos castros mineros se recogen en Domergue et al., (1977), Sánchez-Palencia y Fernández-Posse (1985), Esparza (1983 y 1986), Fernández-Posse y Sánchez-Palencia (1988), Álvarez González (1993), López González (1993), Xusto (1993), Orejas (1996 y 2005), Sánchez-Palencia (2000) o Sánchez-Palencia et al. (2017).

individualización interna que anunciábamos a la hora de estudiar los grandes castros se extenderán ahora para el conjunto del noroeste peninsular.

Otra diferencia que incorporan los castros de época romana es el aumento de su tamaño y de la densidad demográfica de los mismos. Ello se debe a un crecimiento demográfico ininterrumpido a lo largo de la Segunda Edad del Hierro e incrementado en esta fase romana con la consecuente intensificación de los recursos explotados derivados de la aplicación de diversas innovaciones que permitirán sostener a una mayor población.³¹⁵ No obstante, tampoco se puede descartar la veracidad de testimonios como los de Estrabón (3. 3. 5) o los de Floro (*Epit.* 2. 33. 59-60) que hablan de políticas de agrupamiento de poblaciones galaicas o reubicación de las mismas en lugares de interés para el Imperio por constituir núcleos estratégicos para la articulación y administración del territorio y espacios en los que poder explotar mejor los recursos naturales del mismo.

El segundo proceso, el del abandono de los castros, seguirá una evolución con períodos de mayor y menor intensidad³¹⁶ y a través de tres modelos en los que se evidenciará la presencia constante del antiguo castro, como referente simbólico para la comunidad. En este sentido, tendremos castros abandonados por poblaciones que ocupan cotas de altitud inferiores, continuando así la tendencia iniciada ya en la Segunda Edad del Hierro. En otros casos esta transición de hábitat se da de una manera más paulatina, con fases iniciales de desbordamiento de las murallas en las que se crean nuevas casas y barrios fruto del crecimiento y de la dinámica poblacional creada con la romanización, hasta el abandono final del poblado castreño (Sánchez-Pardo, 2010: 133-136). Ejemplos de esta realidad se aprecian en Castromao (Orero, 1997, 2000 y 2010), castro de Currás (Gómez et al., 1980), castro de Bocas (Filgueira Valverde y García Alén, 1959), Alto do Castro (Parcero, 2000b), Brandomil (Pérez Losada, 2002) o Monte Mozinho (Soeiro, 1998a). Finalmente, la tercera vía de abandono deriva en la formación de un nuevo sistema de asentamiento, fundamentalmente *villae*, y que, a partir de la época Flavia, se convierte en la solución mayoritaria.

Estas *villae* aparecen dotadas de estrategias de explotación y de relación con el entorno inmediato, tanto natural como antrópico, totalmente diferentes y reflejan una interiorización de los valores socioeconómicos romanos que podrían venir acompañados también de una asimilación de su mentalidad y creencias. De este

³¹⁵ Estas innovaciones no consisten tanto en mejoras técnicas o de especies de cultivo, a pesar de que elementos como el molino rotatorio se generaliza en el noroeste peninsular con posterioridad a la conquista romana y que se detecte en el registro palinológico una importante deforestación acompañada de un incremento de cultivos como la vid, los olivos o los castaños (Janssen, 1994; López Merino, 2009). La principales novedades tienen que ver con la intensificación de los recursos obtenidos y con la optimización de su explotación.

³¹⁶ Castros como Troña, Fozara, Coto da Pena o Monte de São Marcos no sobrepasarán el siglo I y otros como Castromaior o Castrolandín, San Caetano, Romariz, Santa Trega, Âncora, Sanfins, Briteiros y en general, todos los grandes castros, serán abandonados entre los siglos I y II.

modo, el abandono de los castros y su sustitución por *villae* no habría que entenderlo solo como un proceso dirigido por Roma, de forma similar a como nos lo describen Floro (*Epit.* 2. 33. 59-60) o Estrabón (3. 3. 5),³¹⁷ y que, tal vez, pudo haber tenido un reflejo histórico en el caso de grandes castros como Viladonga o el de las *civitates* del noroeste peninsular. En nuestra opinión, es más oportuno ver la consolidación de una tendencia en las estrategias de asentamiento por parte de los habitantes del noroeste peninsular. En ella, se busca una inmediatez entre el antiguo asentamiento y el nuevo con el fin de mantener los vínculos simbólicos que articulaban las mentalidades y la religiosidad de la comunidad.

El dominio romano no trajo consigo, pues, una estrategia de asentamiento original y predeterminada, sino que utilizó la existente. Esta buscaba una mayor explotación de los recursos del territorio para satisfacer el incremento demográfico. Sin embargo, no se puede obviar que se introducirán modificaciones importantes. Así, aunque el castro pervive asumirá una función diferente en cuanto a ocupación e interacción con su entorno y ya no como única forma de asentamiento, sino como componente de un todo jerarquizado en el que se busca la mejor articulación y explotación de los recursos del territorio en beneficio de un ente que supera los marcos de una determinada comunidad como es Roma. Precisamente, el hecho de que el castro deje de ser el único hábitat del noroeste peninsular y que se convierta en un complemento dependiente de otros núcleos tanto jerárquica, económica como administrativamente, perdiendo así su carácter autónomo y autárquico, es la principal novedad que incorporará Roma a las estrategias de asentamiento del noroeste peninsular.

Esta situación dificulta la tarea de dibujar una imagen homogénea del sistema de asentamiento vigente en el período romano. En él hallamos: continuidad de los poblados existentes antes de la conquista; proliferación de diferentes formas de asentamiento propias del Imperio romano (*villae*, *mansiones*,³¹⁸ *vici*, *fori*, *civitates*); y reproducción del sistema de asentamiento prerromano del noroeste peninsular en contextos y funciones totalmente ajenas a su tradición. De esta manera, asistimos a un doble proceso: por un lado, al declive del modelo de asentamiento castreño y su sustitución por otros de corte romano; y, por otro, a una redefinición del propio castro que aparecerá en todo tipo de emplazamientos y contextos, pero que ya no

³¹⁷ Estos autores hacen alusión a una táctica llevada a cabo por Augusto tras la conquista del noroeste peninsular. Su objetivo era fomentar el abandono de los poblados fortificados y la agrupación de sus habitantes en emplazamientos dotados de mayor envergadura (*civitates*) y localizados en zonas de mayor potencialidad agropecuaria para lograr, al mismo tiempo, una pacificación de sus costumbres bárbaras de acuerdo con el discurso ideológico y de alteridad que caracterizan sus escritos.

³¹⁸ En este apartado no realizaremos un estudio exhaustivo de las *mansiones* viarias al considerar que las que en mayor medida afectan a las estrategias de asentamiento del noroeste peninsular son las que acaban derivando en la constitución de un *vicus* o un aglomerado secundario, tal como analizaremos más adelante.

responderá a las necesidades e inquietudes de sus habitantes, sino a los intereses de unas élites inseridas en la administración romana.

En este sentido es necesario comprender una realidad que afecta de lleno al noroeste peninsular y es que Roma impulsó siempre la romanización y el control de los territorios conquistados a partir de las ciudades. Esta circunstancia resultó prácticamente imposible en nuestro espacio de estudio dada la dispersión del poblamiento, más allá de los tres o cuatro núcleos urbanos que analizaremos posteriormente. Este hecho, como ya anunciamos, provocó que algunas comunidades fuesen tratadas como *civitates*, que incluso se impusieran nuevos cargos e instituciones, o que se fomentasen poderes preexistentes como el caso de los *principes* o los *magistri* con la doble función de fortalecer alianzas con las élites locales, pero, sobre todo, controlar de manera efectiva a nivel fiscal, militar y censal el territorio conquistado. Un ejemplo de esta realidad puede ser el estudiado por Villa (2007 y 2009) en Chao Samartín.

De todos los asentamientos con los que tendrá que convivir el castro en su proceso de abandono, las *villae* son, sin duda, el más significativo al caracterizar la nueva ocupación del medio rural y ser el más representativo en el noroeste peninsular. Las *villae* se pueden definir como núcleos rurales destinados, en función de su ubicación, a la explotación de los recursos marinos o agropecuarios y que, generalmente, toman como referente para su localización la presencia de un castro próximo y que representa el origen de su población.³¹⁹ Su sola presencia evidencia, por un lado, un nivel de desigualdad social, puesto que son propiedad de una élite que se vale de siervos y esclavos para explotar los recursos presentes en la zona; y, por otro, un nivel de romanización elevado. Se trata, en definitiva, de *asentamientos aristocráticos, de viviendas de las élites indígenas romanizadas que adoptan los usos y costumbres de la cultura romana como parte de su proceso de integración en el imperio* (Sastre, 1998: 87; Pérez Losada, 1996: 195; Rodríguez Resino, 2007: 138). Su proceso de expansión vendrá marcado por una localización inicial en las inmediaciones de las grandes ciudades y las principales vías de comunicación, para aumentar su presencia en torno a otros centros vertebradores y tierras con buenas condiciones, fundamentalmente, para la explotación agropecuaria, pero también marina o minera y tomando como referencia la red hidrográfica del territorio.

³¹⁹ Como siempre, hay excepciones de *villae* que se construyen en el siglo I y que no se vinculan con la presencia de ningún castro como Agro de Ouzande (Aboal et al., 2002), Pentieiros (Silva, 2009) o Bouça do Ouro (Soeiro, 1998b). Aun así, casos estudiados por Currás (2014: 835-836) para el Baixo Miño como la *villa* de Saa y Bouzas situada en los alrededores de Santa Trega, Os Barroucos en el castro de Bandeira, castro de Parada, Tebra en las inmediaciones de O Castro, Esendelo en Outeiro do Castro, Alemparte en el castro de Ocoto, Cavadas Grandes en Troña, Louredo en Lovelhe y, ya en otros puntos del noroeste peninsular como castro de Ouselle (Suárez Otero y Caramés, 2003) o castro de Saceda (Rodríguez Colmenero, 1977) son solo una muestra que evidencia esa vinculación existente entre el nuevo modelo asentamiento y el pretérito.

Por otra parte, es necesario concebir las *villae* como algo más que las edificaciones que se documentan, ya que su parte más importante y significativa es la que se sitúa más allá de sus cimientos. Así, las *villae* se erigen sobre un *fundus*, que es el término que designa la totalidad de la superficie que está vinculada a ella y, sobre la misma, habrá que diferenciar entre la *pars urbana*, edificada, y la *pars rústica*, dedicada a las actividades productivas. Esta última, la menos estudiada, es la que mayor relevancia tendría en nuestra opinión para el estudio del noroeste peninsular, puesto que de su extensión dependería el grado de vinculación y de supervivencia de otras formas de asentamiento como son los propios castros. En este sentido, el alto índice de dispersión poblacional de los castros, unido a estas nuevas formas de explotación de los recursos podría haber producido una relación desigual en la distribución de los recursos a favor de las nuevas *villae*, lideradas por élites que acabarían provocando una dependencia inicial de los castros existentes o su desaparición. De hecho, la importancia de la función administrativa de las *villae* adquirirá reconocimiento legal tras la reforma de Diocleciano, la creación del impuesto de la *iugatio-capitatio* y de la figura jurídica del *colonus*, cuando, junto a su función de explotación de recursos, actúen como centros regidores de *fundus* o circunscripciones fiscales (Rodríguez Resino, 2007: 138).

Las *villae* altoimperiales gallegas presentan fechas fundacionales tardías en comparación a otras zonas del Imperio y de la propia Hispania. Y son más tempranas las pertenecientes al *conventus* bracarense (siglo I) que las del lucense y asturicense (siglo II), aunque el período de máximo desarrollo tendrá lugar en el siglo III y, especialmente, en el siglo IV (Pérez Losada, 1995). Si comparamos el número de *villae* documentadas en el noroeste peninsular con los datos presentes en otras áreas llama la atención su relativa escasez. Sin embargo, y en contra de ciertas posiciones historiográficas, desde nuestro punto de vista, este hecho no ha de ser entendido como indicio de una escasa romanización del territorio o de un cierto despoblamiento del medio rural, sino como el resultado de la perduración del hábitat castreño adaptado y redefinido al nuevo contexto provincial ideado por Augusto y consolidado con el paso del tiempo. Por supuesto, la falta de estudios también contribuye a esta circunstancia.

Normalmente la *villa* romana convive con el hábitat castreño hasta una época avanzada en la que el castro es abandonado y esta queda como única referencia ocupacional del espacio. La convivencia de ambas realidades en casos como Santomé, Fonte do Milho, Penadominga o Viladonga es muy prolongada en el tiempo, razón por la que no consideramos conveniente hablar de una sustitución de los castros por las *villae*, sino más bien de un proceso de convivencia con funciones diferenciadas en el que, a largo plazo, el viejo sistema acaba sucumbiendo ante el nuevo. Muchas *villae* tendrán su origen en el establecimiento de explotaciones por parte de individuos vinculados a *civitates*, al ejército o las labores administrativas llevadas a cabo en estos entornos. Pero en otros casos es posible que sean fruto de la iniciativa de nuevas

generaciones que desean reproducir el modelo romano para progresar social y económicamente, mientras en los castros seguirían viviendo los miembros de las viejas generaciones y aquellos más reticentes al cambio de modelo. Al final del proceso se llegaría a un abandono del castro como sistema habitacional, pudiendo incorporar nuevas funciones, por ejemplo, de almacenamiento y producción de elementos agropecuarios, pero, también otras muy importantes relacionadas con el mundo simbólico.

Si bien es cierto que, tal como expusimos con anterioridad, la romanización no supuso la creación de una estrategia de asentamiento nueva, sus repercusiones afectaron especialmente a la forma de vida de sus habitantes. Así, las comunidades campesinas que antes centraban su vida en torno a las murallas de un determinado castro, se verán integradas en un nuevo marco económico caracterizado por la extensión de una actividad agrícola de base cerealística y de carácter intensivo, por un incremento de la actividad artesanal y un sistema comercial fruto de unas comunicaciones mucho más dinámicas y abiertas. En este sentido, se pasará de un mundo de fronteras, tanto con el exterior como con el interior de un determinado castro, a una realidad abierta en la que las relaciones entre diferentes asentamientos son incentivadas para progresar en el sistema socioeconómico romano.

Este contexto dinámico y de interacción favorecerá la integración de los habitantes del noroeste peninsular en dicho sistema. Así, la consolidación definitiva del nuevo modelo espacial de la *villa* se ha de entender como resultado de la creación de unas nuevas condiciones socioeconómicas, pero también fruto del deseo por parte de la población galaica de integrarse en la estructura romana. Por esta razón, el período de máximo abandono de los castros como sistema de asentamiento se produce con la dinastía Flavia y su política integradora simbolizada en la concesión del *Ius Latii*,³²⁰ la imposición de una nueva política tributaria (censo) o la privatización de la tierra. La configuración de este nuevo marco sociopolítico y económico provocará la desaparición del castro como asentamiento y el dominio de las *villae* que dará lugar a un nuevo paisaje rural dominado por establecimientos en el fondo de valle. Se consolida así la tendencia iniciada en el siglo IV a. C. y que es resultado de una nueva sociedad que combina elementos indígenas con romanos.

El otro tipo de asentamiento importante del período romano es el que algunos investigadores denominan como “aglomerado secundario” (Pérez Losada, 2002). La

³²⁰ Tal como vimos, la concesión del *Ius Latii Minus* por Vespasiano supone un cambio muy importante de cara a la integración de los habitantes del noroeste peninsular en las formas de vida y en el sistema socioeconómico romano. Esta concesión permitía la obtención de la ciudadanía romana a través del ejercicio de una magistratura, es decir, aquellos que tenían ciertos medios económicos, las élites locales, podían convertirse en ciudadanos y, por lo tanto, vivir como romanos y servir como referencia para que los miembros de su comunidad imitaran su comportamiento. Desde el punto de vista romano, la concesión del *Ius Latii* puede concebirse con un doble objetivo: aumentar el número de ciudadanos romanos y con ello engrosar las filas de un ejército imperial necesitado de efectivos, a la vez que se impulsaba la romanización del territorio, y el de individuos censados y, por lo tanto, con capacidad de pagar impuestos.

mayor parte de los mismos, al igual que las *villae*, presentan castros en sus inmediaciones, cuyo abandono se vincula con el desarrollo de los nuevos hábitats. Alcanzan su auge con la dinastía Flavia, con fundaciones tan relevantes como *Aquae Flaviae*, *Bergidum Flavium*, *Interamnium Flavium*, *Iria Flavia*, *Flavium Brigantium*, *Flavia Lambris* o *Flavionavia*; enclaves a los que se deben unir otros ejemplos como: Tui, Caldas, Ourense, Bande, A Pobra, Xinzo, Verín, Vigo, Pontevedra, Castillós, Brandomil, Riocaldo, Castrofeito, Ponte Puñado, As Cercas de S. Antolín (Sarria), Lóngaras (Xubia) o Vilar do Colo (Ferrol) (Arias Vilas, 1992: 63; Rodríguez Resino, 2005: 157). Todos ellos constituyen espacios de mayor tamaño que las *villae*, acostumbran ocupar lugares de llanura o de fondo de valle, carecen de recintos defensivos y, por ello, presentan un hábitat disperso que provoca un crecimiento vinculado a vías importantes de comunicación terrestres (en muchos casos estos asentamientos tienen su origen en *mansiones* viarias), marítimas o fluviales (Pérez Losada, 2002).

A diferencia de las *villae* que tenían una función eminentemente productiva, aquí esta es secundaria. Estos núcleos actuarían como polos de atracción de otros asentamientos rurales dedicados a la obtención de este tipo de recursos que abastecerían sus necesidades de subsistencia pero, sobre todo, les permitirían actuar como centros de almacenamiento y redistribución de productos obtenidos y elaborados en los centros rurales próximos. En este contexto desempeñarían un importante papel en el control de las comunicaciones por el interior del noroeste peninsular, como la *mansio*, pero también de larga distancia, como ocurre, por ejemplo, en el caso de Vigo, A Coruña o Iria Flavia. De igual modo asumirían funciones administrativas de alcance.³²¹ Precisamente su función como puntos integradores y articuladores del territorio conquistado hace que su aparición tenga lugar en el siglo I y en relación con la creación de las *civitates* del territorio y de la red viaria.

Menos visibles y numerosos son los denominados *fori*. Estos asentamientos responderían a los estímulos relacionados con la política de fomento de núcleos urbanos de los Flavios. Su misión sería concentrar y redistribuir productos agropecuarios o comerciales para abastecer a las comunidades del noroeste peninsular. Se trata, pues, de centros de intercambio en los que las poblaciones indígenas se integrarían en el sistema económico romano y cuyos escasos ejemplos los podemos ver en el *Forum Iriensium* o *Bibalorum*, el *Forum Gigurrorum* o el *Forum Narbasorum* (Arias Vilas, 1992: 64).

Finalmente, la otra gran innovación de Roma en el sistema de asentamientos del noroeste peninsular serán los primeros centros propiamente urbanos, como son las capitales de los tres *conventus* que configurarán la provincia de *Gallaecia* en el

³²¹ Así lo demuestra el hallazgo de restos en varios de ellos de edificios públicos o registros epigráficos de posibles funcionarios imperiales, tanto de origen militar como civil, o la documentación, por ejemplo, de un *modius* en Ponte Puñado destinado a medir el tributo que debían pagar los habitantes del lugar y que muestra el carácter político y administrativo de estos centros (Rodríguez Resino, 2005: 158-159).

siglo IV: *Bracara Augusta*, *Lucus Augusti* y *Asturica Augusta*. A esta lista, muchos investigadores añaden el nombre de *Aquae Flaviae*, a pesar de no ser capital de *conventus* y de tener un origen y una evolución distintos. Con estas creaciones se pretendía articular y administrar el territorio del noroeste peninsular a partir de unos puntos en donde se concentrara el poder de unas élites gubernativas que harían de intermediarias entre los distintos poderes locales y las órdenes del Imperio.

El ejemplo de Braga resulta de gran interés por constituir un proceso en el que colaboraron activamente y de manera mayoritaria individuos de los castros próximos. Estos, tras un proceso de negociación con Roma, pasan a convertirse en la nueva élite urbana de Braga al ocupar los principales cargos administrativos del *conventus*, al tiempo que se erigían en los principales agentes romanizadores de la región (Martins y Fontes, 2010: 112). En resto de ciudades, a pesar del origen campamental que se atribuye a Lugo (Suárez Piñeiro, 2006-2008) o Astorga (González Fernández, 1997), lo más probable es que vivieran una situación parecida y lo mismo podemos decir de los enclaves semiurbanos de *fori* o *vici*.

Con el tiempo, estas *civitates* irán adaptando la forma típica de una *urbs* romana con murallas, cloacas, trazado hipodámico, *domus*, termas, teatros, anfiteatros, etc. Este proceso en Braga aparece documentado entre el último cuarto del siglo I e inicios del II (Morais, 2001; Martins, 2005; Martins et al., 2013), con un nuevo período de desarrollo posterior entre los siglos III y IV con motivo de la nueva configuración administrativa de Diocleciano y la erección de Braga como capital de *Gallaecia* (Magalhães, 2013, 2015 y 2016). Sin embargo, ninguna de ellas puede definirse como una colonia romana, puesto que sus primeros habitantes fueron en su mayoría indígenas y nunca se formó una sociedad urbana decurional. Su función era administrativa y política y actuaban como lugar de residencia de los funcionarios imperiales y de las aristocracias indígenas promovidas por el poder romano.

Estos enclaves, al igual que los asentamientos anteriores, serán creaciones *ex novo* que ya no responderán a ningún criterio simbólico prerromano en busca de una interacción concreta con el medio circundante o en respuesta a necesidades originadas por el mismo. Su concepción, los espacios sagrados que albergarán, los rituales que recrearán y buena parte de las creencias de sus habitantes responderán a una realidad muy diferente que será redefinida y adaptada a la religiosidad imperante en el territorio.

Desde el punto de vista simbólico, los diferentes asentamientos castreños habían desarrollado un sistema de creencias independiente y, en cierta medida, cerrado sobre sí mismo con dioses distintos, aunque con rituales y preocupaciones comunes como resultado de responder a unas necesidades, *grosso modo*, igualmente afines. Ante esta realidad fragmentada, su inclusión en el Imperio supone la creación de unidades administrativas nuevas que aglutinarán a una serie de pueblos antes diferenciados y seguramente enfrentados en torno a una *civitas* que actuará como

capital de *conventus* y como nuevo centro de referencia a nivel jurídico, social, económico, político o religioso.

En este sentido, las modificaciones en el ámbito de las mentalidades que introduce la romanización son muy importantes porque la apertura espacial, la fractura del *limes*, conlleva inevitablemente una nueva perspectiva mental. El espacio circundante pasará a un lugar secundario y, con ello, la importancia de los mecanismos que conformaban su pensamiento simbólico. De esta forma, Roma alteraba la cosmovisión y las formas de interacción que habían mantenido los habitantes de los castros con su entorno natural y antrópico e invitaba a un proceso de construcción nuevo en el que las murallas y las fronteras ya no eran tan importantes a través de las *villae* y los aglomerados secundarios.

A la ruptura de las viejas fronteras locales hay que añadir también la estructuración del territorio a través de una red viaria. En ella se disponían centros de referencia para las poblaciones que muchas veces eran creadas *ex novo* y que, a su vez, originaban cambios en la distribución de viejos asentamientos a través de su abandono y la fundación de otros mejor situados en función de las nuevas comunicaciones. De ahí la diversificación de hábitats que se viven en este período.

En suma, la integración del noroeste peninsular en el Imperio romano supone la introducción de nuevas formas de asentamiento y la redefinición de las ya existentes, que acabarán especializándose en la producción de determinados bienes de consumo como resultado de su inclusión en un entramado administrativo jerarquizado que tenía a las *civitates* como unidades de referencia. En el ámbito del pensamiento simbólico la romanización conlleva la consolidación del proceso que se intuía ya a finales de la Edad del Hierro (II-I a. C.), en el cual paisaje y entorno inmediato ocupaban cada vez un papel más secundario en la configuración simbólica de los habitantes de los castros. En época romana, el paisaje y el territorio de una comunidad pasan a concebirse como una fuente de recursos, una realidad conocida que debe ser explorada continuamente para mantener unas comunicaciones con otros enclaves que ahora son imprescindibles. Sin embargo, hay un elemento que no solo se mantiene, sino que parece potenciarse en esta nueva etapa: la pervivencia simbólica de los antiguos asentamientos y el deseo de vincularse con los mismos. Estas dos realidades serán importantes para comprender la concentración de actividades simbólicas en el interior de los castros, que conducirán a prácticas cristianas sincréticas, y la reocupación de alguno de ellos.

Tanto en época romana como sueva, las principales innovaciones en materia de creencias y de mentalidades ya no procederán de una evolución endógena de los habitantes del noroeste peninsular, sino de la asimilación de elementos que conformarán los dos sistemas religiosos del momento: el politeísmo romano y el monoteísmo cristiano.

2. 1. 2. 2. Estrategias de asentamiento en el periodo suevo: el final definitivo del modelo castreño (ss. V–VI)

El período en el que se sitúa el reino suevo (411-561) y los primeros años de inserción de *Gallaecia* en el reino visigodo se conocen dentro del ámbito historiográfico y arqueológico del noroeste peninsular como la “Edad Oscura”. Esta denominación se debe a la falta de información relacionada con la cultura material de estas poblaciones y con las estrategias de asentamiento de los pueblos germánicos.

Si atendemos a sus orígenes, los suevos procedían del norte de la región panonia del Danubio. En su marcha por las llanuras húngaras y su recorrido por Europa occidental se han testimoniado diferentes asentamientos de carácter temporal que nos permiten indagar posibles estrategias efectuadas en el noroeste peninsular. Estos núcleos eran de pequeño tamaño, se localizaban preferentemente en fondos de valle y próximos a cursos de agua y estaban formados por pequeñas cabañas, construcciones destinadas a la cría de ganado y su estabulación, zonas dedicadas a la producción de útiles metálicos y numerosas fosas de almacenamiento que, cuando finalizaban su función, actuaban a modo de basureros (Ayán Vila, 2011: 781). La tipología y el carácter de estos asentamientos podría explicar su escasa documentación en el noroeste peninsular, unida a la fuerte destrucción que este tipo de yacimientos experimenta al situarse en zonas de alta intensidad agrícola; sin olvidar tampoco el desinterés por parte de la investigación.

Pero, además de la precariedad de sus hábitats y de su difícil conservación, es de suponer también que las bajas cifras estimadas para el contingente habitacional suevo que se instala en el noroeste peninsular³²² y el carácter bélico con el que actuaron favorecieron que se acomodaran a los asentamientos preexistentes dominando el territorio desde los mismos. De todos ellos destacaría, sin lugar a dudas, el núcleo de *Bracara Augusta* y sus alrededores, en el que se instaurará la corte real y desde el que se gobernará el conjunto del reino; y, a partir de la segunda mitad del siglo V y la división de las facciones suevas también el de *Lucus Augusti*. Por lo tanto, se puede postular que los asentamientos de los contingentes suevos poco o nada alteraron el sistema habitacional existente; si acaso, la creación de ciertos núcleos en zonas de llanura y próximas a cursos fluviales, cuyos restos solo pueden intuirse a partir de la problemática toponimia actual. Con todo, si bien es cierto que no se producen grandes innovaciones, sí que se llevarán a cabo alteraciones de cierta relevancia en las formas de asentamiento previas. Las ciudades sufrirán remodelaciones importantes relacionadas con la emergencia de una nueva clase política que pasará a dirigir el futuro y la organización de las mismas: los obispados. Los *vici*, o aglomerados secundarios, sufren un rápido abandono. Este apenas será

³²² Dependiendo del autor, entre 20.000 y 30.000 individuos, es decir, tan solo un 3 % o un 4 % de la población estimada para la provincia de *Gallaecia* (López Quiroga, 2004: 40).

evitado por aquellos casos en que se transforman en sedes episcopales, como sucedió en Iria, Tui, Ourense u Oporto y que los dotará de un cierto componente urbano, como así parecen evidenciar las fuentes que las denominan como *civitates*. También continuarán vigentes otros enclaves gracias a su actividad económica, como es el caso de Vigo cuyo comercio marítimo no cesará hasta finales del siglo VI. No obstante, la desaparición de buena parte de estos núcleos parece manifestar que asistimos a la ruptura de las antiguas relaciones que vinculaban a estos aglomerados secundarios (y con ellos los *fori*) con las poblaciones rurales dependientes de los mismos.

Las antiguas *villae* continuarán su ocupación en la mayoría de los casos hasta el siglo VI, aunque algunas son abandonadas en el siglo V.³²³ y otras sufren remodelaciones tan importantes que les hacen perder su función habitacional y las convierten en centros productivos, lugares de ocupación temporal relacionado con la explotación estacional de un determinado recurso, y, sobre todo, en necrópolis e iglesias. Ejemplos de *villae* que perduran hasta época medieval son Caldoval (Mugardos) (Pérez Losada et al., 2008: 491; González Soutelo, 2011: 183-188), Vila Cova con reconstrucciones realizadas en el siglo VII, Augas Santas o Paço Velho da Facha, con una cronología que abarca hasta el siglo VIII, o la *villa* de Lovelhe (Rodríguez Resino, 2007: 147).

Sin embargo, pese a que es posible que gran parte de ellas fueran abandonadas y reutilizadas como resultado de un proceso de destrucción previo, otro factor pudo haber actuado con la misma incidencia. Así, la cristianización de los grandes propietarios y de las aristocracias locales provocó donaciones de sus posesiones a la Iglesia, que darían lugar a transformaciones del hábitat, incluyendo la conversión de algunas *villae* en iglesias o monasterios. Este hecho contribuirá a que se vayan agregando viviendas en sus alrededores y que muchas de ellas evolucionen hacia poblados abiertos como son ciertas aldeas del siglo VII-VIII, a medio camino entre las antiguas *villae* y las parroquias medievales (Rodríguez Resino, 2007: 150).

Por otro lado, la presencia de estructuras de uso litúrgico en *villae* abandonadas no constituye necesariamente un indicador a partir del cual se ha de considerar que la población inmediata ha sido cristianizada ni tampoco evidencia una cristianización llevada a cabo por el *patronus* de la *villa*. Las *villae* que soportan estructuras cristianas lo hacen una vez son abandonadas y, por lo tanto, en un momento en que habían perdido su significado como símbolo del poder de una clase propietaria. Sus restos quedaban a merced de la población circundante que empleaba el terreno con usos funcionales y productivos, pero también como lugar de referencia territorial por su

³²³ El abandono de las *villae* se vincula tradicionalmente a las consecuencias de los saqueos y los ataques de poblaciones bárbaras atestiguadas en algunas de ellas con la presencia de carbones y cenizas que pueden aludir a ciertos episodios violentos.

importancia pretérita, al igual que los castros; de ahí que sirvan también como espacio de erección de las primeras iglesias del noroeste peninsular.

Otro destino común de las *villae* será su conversión en necrópolis. Tal como veremos, resulta difícil discernir si su reaprovechamiento como necrópolis fue anterior o posterior a su consagración como templo cristiano, pero, aun así, la transformación de estas estructuras en espacios funerarios responde a una tradición iniciada en la cultura romana y es ajena, por lo tanto, a las costumbres cristianas. De este modo, con el objetivo de asegurar cierta perduración de los rituales funerarios destinados a la memoria de los muertos, algunos propietarios de *villae* vincularon sus propiedades con sus tumbas, garantizando así que sus libertos y esclavos mantuvieran tanto el recinto sagrado como su culto en buenas condiciones. Además, este recurso respondía a un interés económico, puesto que así los herederos lograban evitar el pago de impuestos por dichas propiedades, que al estar vinculadas a un espacio funerario quedaban al margen del derecho civil (Remesal, 2002: 376). Con todo, ya en época de Trajano se trató de contrarrestar esta costumbre incidiendo en la diferencia entre *sepulcrum* y *monumentum*.

En cuanto a los castros, estos son finalmente abandonados. Los pocos que sobreviven en este período proceden de reocupaciones producidas entre los siglos IV y V, como ejemplifican castro de Penices (Dinis, 1993), castro de Montealegre (Aboal y Castro, 2006) o Cruz do Castro (Concheiro 2008a y 2009b); todos ellos asentamientos abandonados en el siglo I y que vuelven a tener actividad habitacional entre los siglos IV y V. Estas reocupaciones pueden responder, tal vez, a las consecuencias de las invasiones bárbaras, cuyos efectos parecen intuirse en los registros arqueológicos de yacimientos como Sacoais, Fazouro, Calvor, Monte Taboexa o Piñeira (Rodríguez Resino, 2005: 166). No obstante, también habrá asentamientos castreños cuya pervivencia no vendrá marcada por estas circunstancias, sino simplemente por una prolongación de su ocupación, como son los casos, por ejemplo, de Viladonga, Zoñán, Cervantes, Fazouro, Vilela, Neixón Grande, A Torre, Elviña o Castelo de Vieira. Sin embargo, todos ellos constituyen un paréntesis en medio de un declive manifiesto del castro como sistema de asentamiento.³²⁴ Al igual que lo sucedido con las *villae*, superado el siglo VI un número considerable de ellos serán convertidos en espacios de diversa finalidad productiva pero, sobre todo, en necrópolis y espacios de culto cristiano.

A pesar de que es posible constatar la presencia de castros habitados en estos primeros siglos medievales (V-VII) y que se continuarán registrando nuevos casos en la medida en que avance la investigación, estos ya no responderán a las mismas motivaciones que dieron lugar a su surgimiento en la Edad del Hierro. Lo que

³²⁴ Como siempre, contamos con excepciones como el castro de Curalha (Chaves) (Freitas y Santos Júnior 1979, 1980, 1981, 1982, 1983 y 1985), en donde se documentaron fases de ocupación del siglo VII y hechos destacados como la construcción de un nuevo recinto defensivo en un sitio diferente al de la muralla original.

tendremos ahora será el recuerdo de un viejo sistema de asentamiento con un carácter polifuncional radicalmente distinto al de su origen.

Los habitantes del noroeste peninsular entrarán en la Edad Media con una nueva forma de establecerse en el medio, como son los asentamientos abiertos organizados alrededor de un núcleo religioso. Este modelo será el que impere y se caracterizará por poseer construcciones domésticas hechas en materiales perecederos, aunque es posible documentar viviendas realizadas en piedra o que combinen elementos pétreos, y por carecer de cualquier elemento defensivo. Sus estructuras se agruparán en conjuntos residenciales en los que varias dependencias (silos, pozos, basureros, etc.) se organizarán en torno a una construcción central, en la que se concentran las funciones domésticas. Todo ello evidenciará como el sistema de las *villae* evolucionó y se adaptó en nuestro espacio de estudio de una manera original y sin perder como punto de referencia a los antiguos castros.

En cuanto a la localización de estos espacios, observamos una vez más como la inmensa mayoría o coinciden en ubicación con el asentamiento castreño o se localizan muy próximos al mismo, pero en una zona con mayor presencia de tierras fértiles y cursos de agua. Por lo tanto, se sigue tomando como referente la ubicación de los castros a la hora de crear un nuevo espacio habitacional. El cambio en el patrón de asentamiento existe, puesto que asistimos al final definitivo de los castros y al abandono de formas de asentamiento romanas como los *vici* y las *villae*. No obstante, el hecho de que se parta siempre de una ocupación anterior en donde los "eternos castros" son protagonistas, nos hace pensar que existe una parte importante del pensamiento simbólico que perdura, aunque las mentalidades y creencias se han modificado de manera muy importante con respecto a las presentes a inicios de la Edad del Hierro.

Los asentamientos medievales son fruto de la configuración de una nueva realidad social y económica que da lugar a una intensificación de la explotación agrícola tras el período de crisis vivido en los siglos III y IV con una nueva organización del espacio agrario llevada a cabo por comunidades campesinas prefeudales, autárquicas y, en cierta medida, cerradas y aisladas. Posteriormente, la eclosión del modo de producción propiamente feudal impondrá en el territorio del noroeste peninsular nuevas fortificaciones de las que buena parte de ellas reaprovecharán los emplazamientos castreños, por lo que los castros actuarán como referente en las estrategias de asentamiento mucho más allá de los límites cronológicos previstos para esta tesis doctoral.

A pesar de que muchos castros llevaban siglos abandonados, su papel como resto material de un pasado en el que seguramente aún se identificaran ciertas divinidades y se celebraran en los mismos ciertos rituales hará que la Iglesia trate de integrarlos dentro de la órbita cristiana. De ahí, la erección de capillas en sus cumbres o la celebración de romerías, procesiones y ceremonias de carácter religioso. Este

último hecho será precisamente el que marcará el final definitivo del modelo de asentamiento castreño, el momento en que pierda su valor simbólico, el único que pervivía, aunque para ello serán necesarios unos cuantos años más de historia. Si en época romana el paisaje y el sistema de asentamiento habían perdido su funcionalidad en la configuración simbólica de sus habitantes, en esta nueva etapa histórica surgirá una nueva vinculación, pero no con el entorno inmediato, sino alrededor de la iglesia y del poder señorial.

Analizadas la evolución de los asentamientos a lo largo de la antigüedad y la tardoantigüedad de *Gallaecia*, volvamos a los inicios del Imperio para caracterizar brevemente el contexto religioso con el que tendrán que interaccionar sus habitantes.

2. 1. 3. La religión romana entre el siglo I a. C. y el I: de la crisis a la restauración augustea

¿Cómo era la religión romana con la que se encontraron los habitantes del noroeste peninsular recientemente conquistados? Desde luego, el conjunto de creencias que habría normalizado el mítico Numa en los inicios de la historia de Roma había experimentado profundas alteraciones como resultado, eso sí, de su tradicional esencia. En efecto, la religión romana, al igual que la presente en las diferentes comunidades castreñas de nuestro espacio de estudio, carecía de una doctrina o de un sistema de creencias propiamente dichos y estrictamente normalizados. Se caracterizaba por ser más una religión de hacer que de creer, en el sentido de que el ritual concentraba la mayor parte de una espiritualidad. Su principal objetivo era garantizar la *pax deorum*, es decir, la armonía necesaria entre dioses y humanos para lograr así la prosperidad de Roma y la de sus habitantes. En palabras de Ogilvie: *todo romano era libre de pensar lo que quisiera acerca de los dioses; lo importante eran los actos religiosos que llevara a cabo* (1995: 10). Estos rasgos convertían a la religión romana en una realidad simbólica abierta, dinámica, tolerante e integradora; capaz, por lo tanto, de adoptar nuevas creencias y cultos en función de las necesidades de cada momento, sin dejar de ser, al mismo tiempo, altamente conservadora con los cultos y rituales instaurados por los antepasados, garantizando así las pretensiones de Numa de que *la religión no corriese nunca el riesgo de recibir ofensa por olvido de los ritos nacionales y por la posible introducción de ritos extraños* (Liv. 1. 20).

Sin embargo, este equilibrio entre la innovación y el conservadurismo había ido generando una actitud crítica y escéptica. En la medida en que Roma iba incrementando su territorio, entraba en contacto con nuevos horizontes culturales,³²⁵

³²⁵ Un hito fundamental en este declive será la interacción y posterior introducción del territorio griego en la República romana y la expansión a través de sus habitantes de las tradiciones y argumentos de la filosofía griega, especialmente, los de tres movimientos que alcanzarán gran repercusión entre las élites romanas de los siglos II y I a. C. como son el epicureísmo, el estoicismo y el academicismo platónico. Todas estas corrientes, desde diferentes perspectivas, cuestionaban aspectos como la

su sacerdocio se iba "politizando" y empleando como un medio más de ascenso social y la sacralidad de sus dictámenes servía para bloquear o invalidar leyes, asambleas, elecciones y magistraturas. El resultado final de esta tendencia es un panorama que a mediados del siglo I a. C. se presentaba como desolador a ojos de los propios romanos, como bien ilustran las palabras de Horacio:

[...] pagaréis por cada crimen ancestral hasta que vuestros templos desmoronados sean reconstruidos y las estatuas de los dioses sean limpiadas de humo y suciedad. Solo sirvientes de los dioses en el cielo podréis gobernar (HOR. Carm. 3. 6. 1-5).

La situación de abandono de los elementos religiosos romanos y la desidia por parte de los gobernantes hacia los mismos que denuncia Horacio se entiende mejor si tenemos en cuenta que un cargo tan importante como el del *Flamen Dialis* estará vacante desde el 87 hasta el 12 a. C.; que templos como el de Júpiter Feretrio del Capitolio, aquel cuya fundación se vinculaba con Rómulo, estaba en ruinas cuando Ático lo visita en el 33 a. C. (NEP. Att. 20. 3); que muchas ceremonias y rituales habían dejado de celebrarse ante la desafección y la insatisfacción por parte del pueblo romano con sus dioses, especialmente, al cuestionarse su existencia tras las victorias de Aníbal en la II Guerra Púnica; que otros mecanismos religiosos como los relativos a la adivinación fueron objeto, no ya de escepticismo, sino de auténtica burla; que, desde Sila, ciertos sacerdocios habían ido perdiendo valor y consideración hasta provocar su casi desaparición, como fueron los casos de los Feciales, los Arvales o incluso los Salios; que las divinidades habían ido redefiniendo sus atributos y funciones por olvido de las originales; o que la inoperancia de los pontífices había provocado tal desorden en el calendario, que César se había visto obligado en el 46 a. C. a añadir 78 días al año para restablecer la coincidencia de los días con el curso aparente del sol. Ante esta situación, un personaje como Cicerón, que tan bien representa el contexto de la época, apelaba por recuperar la esencia religiosa de Roma:

Nuestro Estado se ha engrandecido gracias al mando de aquellos que cumplían con las obligaciones religiosas. Y, si queremos comparar lo nuestro con lo del extranjero, descubriremos que podemos ser iguales, o incluso inferiores, en las demás cosas, pero que somos muy superiores en lo referente a religión, esto es, en lo referente al culto a los dioses (CIC. N. D. 2. 3. 8).

funcionalidad de los sacrificios, la propia existencia de los dioses e infundieron en la población una actitud sumamente escéptica hacia unas creencias tradicionales que comenzaron a ser calificadas como supersticiosas.

En el fondo, Cicerón manifiesta el deseo de recuperar esa noción de *pax deorum* que muchos creían estar perdiendo ante el abandono de la religión tradicional y sus instituciones. La relación privilegiada que los romanos consideraban haber tenido con sus divinidades había constituido la base para la construcción del Estado más poderoso del mundo conocido y, en última instancia, el origen del mito de la Roma *aeterna*, o lo que es lo mismo, de la Roma que nunca desaparecería al representar la obra maestra de los dioses. Ante esta situación, Augusto, condicionado muy probablemente por el esoterismo oriental de su rival político Marco Antonio y por las iniciativas que había iniciado César,³²⁶ decide emprender una reforma religiosa sin precedentes que lo situará ante sus contemporáneos como un auténtico refundador de Roma.

Tal como expresa en sus *Res Gestae* (AUG. *Anc.* 20. 4), durante su sexto consulado (28 a. C.) Augusto reconstruyó un total de 82 templos, una labor que haría extensiva a todo su mandato y que influiría también en el de sus sucesores.³²⁷ Además, para evitar su deterioro ordenó que los hijos de los protectores de los templos se encargaran de su mantenimiento y reparación (CASS. DIO. 53. 2. 4). La restauración de los templos trajo consigo la renovación de los sacerdocios que vieron reducidas sus tradicionales restricciones y obligaciones y ampliados sus privilegios al permitírseles, por ejemplo, acceder o compaginar sus labores religiosas con una carrera política y así hacer más atractivo su ejercicio. Como pontífice máximo desde la muerte de Lépido en el 12 a. C., augur y quindecenviro, Augusto no dejará de revalorizar los sacerdocios promoviendo candidatos para cada uno de ellos.

Con todo, si bien estas medidas ayudaron a fortalecer y a prestigiar los sacerdocios y su papel dentro de la sociedad romana, en el fondo, incrementaron un poco más la supeditación de la religión a los intereses políticos de la oligarquía. Esta acabará ocupando los principales sacerdocios empezando por el propio emperador que hará hereditario el mayor de los cargos religiosos romanos como era el del pontífice máximo. De la mano de estos cambios se llevaron a cabo la renovación y el impulso de determinados rituales y del culto a dioses tradicionales que sucumbían ante el olvido o la popularidad de divinidades orientales como Isis o Mitra.

En el ámbito de los rituales, un buen ejemplo fue la recuperación del rito romano realizado por los Feciales para declarar guerras, por aquel entonces olvidado. Otros rituales recuperados por Augusto serán el del *Augurium Salutis*; los *Ludi Saeculares*

³²⁶ Entre otras medidas, César había comenzado a renovar el templo de Quirino y el calendario religioso, pero, sobre todo, se había preocupado por recuperar las tradiciones religiosas romanas que consideraba en desuso o en estado de desaparición. Es así como se han de entender iniciativas como la confección de los 16 libros que componen las *Antiquitates rerum divinarum* de Terencio Varrón que estaban dedicadas a César y que sin la cual el programa restaurador de Augusto no habría sido realizable en toda su extensión.

³²⁷ Es necesario tener en cuenta que la labor de restauración de los espacios sagrados no fue en todos los casos una iniciativa del propio Augusto, sino que al ambiente de restauración religiosa que impregnó el *princeps* se fueron sumando todo tipo de personalidades, incluso algunas pertenecientes a bandos contrarios a Augusto.

que renovaban los *Ludi Tarentini* realizados en el *Tarentum* o *Terentun* en honor a las divinidades infernales Dis y Proserpina y que fueron redefinidos con un carácter más vitalizante y optimista para adaptarlos así al contexto de la *pax augusta*; lo mismo sucederá con ritos como los de Jano y otros como los de Ops y Ceres, relacionados con las distribuciones de la *Annona*, o los de los Castores o Dioscuros que fueron vinculados con la juventud. De igual modo, se reinstauraron viejas asociaciones como la de los *Arvales*, que llevaban a cabo ceremonias primaverales para favorecer las cosechas; se recuperaron elementos rituales originales como la antigua gruta de las *Lupercalia* y se prolongaron y revalorizaron otras celebraciones religiosas como las *Saturnales*.

Otras medidas de mayor trascendencia simbólica para el conjunto del Imperio tendrán que ver con el impulso a la celebración de cultos locales en diferentes barrios de Roma, que se trasladarán posteriormente a todas las provincias, en honor a los Lares Compitales y, con el tiempo, al *Numen* y al *Genius* que protegían al emperador y a su familia como garantes de la *pax deorum* y de la *pax augusta* en el Imperio. Finalmente, otra reforma a tener en cuenta en el ámbito de los rituales fue la consolidación del calendario festivo que había comenzado a redefinirse en tiempos de César y en el que se fijaban, no solo cultos y ceremonias religiosas, sino también la celebración de los principales hitos de la historia de Roma. Todas estas acciones muestran el dinamismo religioso que Augusto pretendía recuperar en Roma, de tal manera que la esencia cívica que había caracterizado desde sus inicios a la religión romana se restaurara por medio de la movilización y de la visualización, no solo de los cultos públicos, sino también de los privados.

En lo referente a los dioses, Augusto impulsó las principales divinidades que componían el panteón romano, o las que Varrón definía como "dioses selectos" (AUGUST. C. D. 7. 2), y, por supuesto, aquellas que se asociaban a los cultos oficiales de Roma. Sin embargo, entre todas estas divinidades hubo cuatro que recibieron especial atención. La primera de ellas fue Apolo, bajo el apelativo de *Palatino* en alusión al templo que Augusto consagró en su honor y que pasó a estar identificado como el dios de la paz y de la civilización pero, sobre todo, con el propio Augusto.

Otra divinidad promocionada fue la de Marte *Ultor*, situada como padre de Rómulo y, por ello, progenitor y protector de Roma. Si Apolo se identificaba con los ideales de la *pax augusta*, es decir, con los tiempos de paz esperada y agradable para todas las personas, Marte lo hacía con la victoria justa o vengativa sobre aquellos que intentaban destruirla. Además, Marte en unión con Venus *Genetrix*, otra de las divinidades potenciadas por Augusto, constituía una forma de promocionar y proclamar una cuarta divinidad, *Divus Iulius*, al tiempo que se intentaba establecer una unión entre la tradición latina de Rómulo (descendiente de Marte) y la griega de Eneas (descendiente, al igual que César, de Venus) (Bayet, 1984: 190).

Dentro de estas divinidades resulta fundamental detenernos en la deificación de Julio César, el padre adoptivo de Augusto y principal baluarte del ascenso político del *princeps*, por su relevancia de cara a la configuración posterior de lo que se conocerá como culto imperial. Frente a lo que se suele considerar, la primera iniciativa de divinizar al dictador no provino de Augusto, sino de Amacio, más conocido como el “falso Mario” por hacerse pasar por el hijo de Mario *el Joven* y, por lo tanto, de situarse al mismo nivel de filiación que Sexto César, aquel que había elegido César como sucesor con anterioridad a Augusto. De este modo, Amacio haciendo valer sus derechos sucesorios, en el momento de los funerales de César, ordenó instalar un altar en honor al *Divus Iulius* (Canfora, 2014: 326). El problema fue que no tardó mucho en ser asesinado, al igual que todos sus seguidores, por orden de Marco Antonio y el proceso de deificación que había iniciado pasará a tener otros protagonistas. Apenas dos años más tarde, Marco Antonio, Augusto y Lépido proclaman la divinización de César e inician la construcción de un templo en su honor en el mismo sitio en el que había sido incinerado y cuya consagración definitiva tendrá lugar en el 29 a. C. A estos aspectos se añadirán otros no menos importantes como la declaración del día del nacimiento de César como fiesta nacional o la sacralidad de todos los actos desarrollados en vida (Everitt, 2008: 105).

Estas iniciativas que, en última instancia, convertía a personas en dioses tenían su fuente de inspiración en las tradiciones helenísticas.³²⁸ El proceso de descomposición de la religiosidad romana y de banalización de los dioses unido a la exaltación de las facultades individuales colaboraron a crear un contexto en el que ciertas personas pasaban a considerarse como auténticos descendientes de dioses. Así fue el caso del propio César, autodesignado descendiente de Venus y del divino Eneas en una acción, por otra parte, muy frecuente entre las *gentes* más destacadas de Roma que, situándose como descendientes de dioses, pretendían prestigiar su familia y justificar así su estatus social. Varrón aludía y defendía esta realidad de la siguiente forma:

Resulta útil para las ciudades que los hombres valerosos crean, aunque resulte falso, que han nacido de dioses, para que de este modo el espíritu humano, apoyándose, por así decirlo, en la confianza de su estirpe divina, se lance a emprender grandes hazañas con mayor audacia, las realice con mayor ímpetu y por esa seguridad las lleve a más feliz término. (AUGUST. C. D. 3. 4).

³²⁸ A este respecto merece la pena destacar la noticia que recoge Claudio Eliano en sus *Historias Curiosas* acerca de cómo se consideraba la divinización de una persona en la tradición griega y las consecuencias tan diferentes que se derivaron en la tradición romana: *Durante una reunión de la asamblea, Démades tomó la palabra y propuso a votación que Alejandro fuese el decimotercer dios. El pueblo, que no estaba dispuesto a tolerar su desmedida impiedad, impuso a Démades una multa de cien talentos por haber querido inscribir entre los dioses olímpicos el nombre de Alejandro, que era mortal* (AEL. Var. 5. 12).

Sin embargo, esta situación de "autodivinización" parece que alcanza su apoteosis en la generación posterior a César con un Marco Antonio que, partiendo de una *gens* Antonia que creía descender de un hijo poco conocido de Hércules, *Anton*, da un paso más y pasa a denominarse como el *Nuevo Dionisio*. Su aliada y amante Cleopatra se identificaba con Afrodita o la Nueva Isis. Sexto Pompeyo, por su parte, se definía como hijo de Neptuno y no dudaba en manifestar su naturaleza divina con distintivos externos como su capa azul. Al fin y al cabo, su padre ya había contado con los *pompeïaste* o "adoradores de Pompeyo" en la isla de Delos, por lo que podía, al igual que Augusto reclamar su papel como *divus filius*. Finalmente, Augusto también había dado señales de clara afinidad por el dios Apolo que más que una divinidad tutelar o de referencia, había sido empleada como imagen de su propia persona (SUET. *Aug.* 70. 1-2). Sin embargo, su papel de hijo del *Divus Iulius* fue su principal instrumento para ir caminando hacia una divinización de la figura del emperador que tendría su expresión ritual en el culto imperial que él mismo comenzó a configurar.

Para algunos autores como Fishwick (1991), nunca se produjo una divinización oficial de Augusto en vida. Esta idea es contraria a la presente en trabajos de otros historiadores como Clauss (1999) y que ha llevado a otros muchos como Panciera (2003) a optar por una solución intermedia que sitúa al emperador a medio camino entre los humanos y los dioses, pero gozando del privilegio de ser asistido y beneficiado de manera especial por estos últimos a diferencia de sus iguales. Sin embargo, si bien es cierto que Augusto rechazó toda acción o reconocimiento que lo situase en la esfera divina, en territorios como Pérgamo y Nicomedia se alzaron templos en su honor en vida y la consagración de aras y monumentos a su persona fue una realidad generalizada en todo el Imperio. El propio Augusto fomentó el culto al *Numen* y al *Genius* del emperador y de su familia por todas las provincias, y con el tiempo acabaron vinculándose con los miembros vivos de la familia imperial en cada momento, pero que partían de un objetivo diferente.

Además, cuando se dispuso a reorganizar los *Collegia Compitalicia* encargados del culto regular y de las fiestas de los Lares de las encrucijadas, Augusto introdujo la novedad de convertir estos Lares en *Lares Augustii* y, posteriormente, les añadió el culto al *Genius Caesaris*,³²⁹ es decir, al *Genius* del emperador vivo. De esta manera, Augusto diseñó un circuito permanente de sacrificios y ofrendas dirigido por un sacerdocio propio en el que él mismo participaba. En él se honraba la parte divina de su persona a través del culto a los Lares, a su *Genius* y a su *Numen*, algo que era común al resto de los ciudadanos romanos en el ámbito privado, pero que tenía la novedad de hacerse ahora de forma pública y con un sacerdocio oficial. El éxito de la medida fue tal que la figura del emperador llegó incluso a integrarse en los lararios familiares. Como bien afirmaba Torres Rodríguez, Augusto con los Lares Compitales

³²⁹ Este culto fue instaurado por decreto del Senado en el 30 a. C. y consistía en la realización obligatoria de libaciones en honor del *Genius* del emperador (HOR. *Ep.* 2. 1).

restauraba un culto pero, a la vez, instauraba otro que lo erigía como *perpetuo paterfamilias del orbe romano* (1982: 161).

El sentido de este culto, ya fuera intencionado o no, sirvió como una herramienta política clave para la cohesión y el gobierno del Imperio. Al emperador se le rendía culto, junto a la tríada Capitolina, como símbolo de Roma y de los valores de la sociedad imperante, pero también como responsable y garante último de la *pax deorum* que había permitido instaurar la tan ansiada *pax augusta* de la que se beneficiaban todos los habitantes del Imperio. El culto original nunca pretendió realizar honores al emperador como si se tratara de un dios. Los sacrificios y ofrendas se realizaban como tributos a los dioses olímpicos, especialmente, a los miembros de la tríada Capitolina y, entre ella, a Júpiter. La diferencia estaba en que a la hora de realizarlos se invocaba a los dioses para que colaboraran en la protección del *Genius* y el *Numen* del emperador viviente y su familia. Es posible que algún sector de la población, especialmente, aquellos situados en zonas de escaso control e incidencia de agentes romanos o de su administración, llegasen a confundir el culto al emperador con uno análogo al de los dioses olímpicos, pero esa no era su esencia. Tan solo, con posterioridad a Augusto, pasarán a formar parte del panteón oficial romano aquellos emperadores y familiares que, una vez muertos, son deificados por decisión del Senado (Arce, 1988: 126-127).

La confluencia de un contexto de divinización de las principales *gentes* romanas y de individuos destacados en la sociedad junto a un sentido cívico de la religiosidad romana sirvió para instaurar un nuevo culto que actuaba como garante de adhesión de los territorios conquistados a la soberanía romana. Al mismo tiempo, constituía un elemento más de integración de la población provincial en la estructura religiosa romana al existir en cada *conventus* diferentes *sacerdotes* encargados del culto. ¿Cómo afectó esta situación de crisis-restauración a la introducción de la religiosidad y mentalidad romana en *Gallaecia*? Desde nuestro punto de vista, esta coyuntura de reformas supondría un impulso importante en la extensión e instauración de la nueva religiosidad. Su condición de *tabula rasa*, de territorio al margen de la decadencia religiosa que había caracterizado el final de la República, ayudaría a que se proyectara mejor ese ideal diseñado por Augusto. A esta situación debemos añadir el hecho de que la Hispania Citerior continuó dependiendo del control directo del emperador.

La muestra más evidente de la rápida aplicación de las medidas de Augusto en materia religiosa en nuestro espacio de estudio quizás sean los tempranos testimonios de culto imperial a partir de las *arae sestianas* dedicadas al emperador por el gobernador L. Sestio Quirinal, en torno al 22-19 a. C., y los votos efectuados por P. Fabio Maximo en Lugo y Braga, entre el 14 y el 13 a. C., que complementaban así la fundación dedicada a Augusto realizada por él mismo en persona en Astorga años atrás (FLOR. *Epit.* 2. 33) (Dopico, 2009: 48-49 y 2013: 86). A estas realidades debemos sumar otras que iremos comentando en los sucesivos apartados y que tienen que ver

con la aparente rapidez con la que se adoptan elementos simbólicos como las prácticas funerarias, el *votum*, la irrupción de dioses romanos entre los que alcanzan una especial relevancia Júpiter, Marte, *Genius* y los Lares o el desarrollo de otros rituales y sacerdocios.

Todos estos aspectos nos conducen, irremediabilmente, a considerar la polémica cuestión de la romanización. Los postulados actuales más repetidos en la historiografía del noroeste peninsular parecen dividirse en dos posturas. La primera, siguiendo las ideas planteadas por Bénabou para el norte de África (1976) o Reece para la Britania (1988), defiende una romanización ineficaz más allá de ciertas élites locales como consecuencia de una fracasada implantación de la superestructura cultural romana y de la tolerancia que caracterizaría a su religión; aspectos todos que permitirían a la inmensa mayoría de la población seguir viviendo conforme a los mecanismos simbólicos existentes con anterioridad a la conquista.

La segunda, en cambio, parte de un establecimiento importante de la cultura romana en *Gallaecia*, asimilando tesis similares a las del modelo de emulación diseñado por Millet para Britania (1992) o de pensamientos filosóficos como el de Foucault (1976). Según estos deberíamos entender que la cultura romana penetraría en las comunidades castreñas en un sentido vertical a través de unas élites que adoptarían los mecanismos culturales de los conquistadores y que, mediante su reproducción a escala local, lograrían su plena impregnación en el conjunto de la población.

Sin embargo, modelos interpretativos aparte (Suárez Piñeiro, 2009: 17-48), debemos considerar la romanización como la adopción de una determinada realidad simbólica y cultural que presentará, como veremos, agentes, mecanismos y medios de difusión diferentes en función de cada una de ellas y del momento y del espacio en el que centremos nuestra atención. Es necesario, por lo tanto, tratar de comprender como se produce la interacción entre el sustrato cultural heredado de la Edad del Hierro y el nuevo que llega desde Roma en cada uno de los ámbitos que componen la vida cultural en la que se verán inmersos los diferentes individuos del noroeste peninsular. Solo así podremos entender cómo se configurará, gradualmente, una nueva entidad cultural de carácter híbrido que definirá el pensamiento simbólico de los habitantes de *Gallaecia*.

Por último, se antoja necesario hacer una breve alusión a ciertas características de las fuentes disponibles para el conocimiento de la religiosidad y mentalidad romanas y los temas que se tratarán en este capítulo. En primer lugar, pese a que se mantendrá la misma estructura de contenidos que en el capítulo anterior, se abordarán aspectos que no fueron tenidos en cuenta para la Edad del Hierro. El motivo fundamental no responde a su inexistencia en la protohistoria del noroeste peninsular sino, simplemente, a la falta de información. Por otro lado, hay que tener en cuenta la naturaleza de las fuentes textuales. En efecto, la mayor parte de ellas proceden de los

siglos I a. C. y I, pero son fruto de documentos elaborados desde una órbita sociocultural elevada y, por lo tanto, poco representativa de las inquietudes que componen el pensamiento simbólico de la mayor parte de los ciudadanos romanos y, menos aún, de los habitantes de *Gallaecia*.

Por todo ello afrontaremos situaciones metodológicas similares a las del primer capítulo que dificultarán nuestra labor interpretativa: registros arqueológicos sesgados en el espacio y en el tiempo, elementos descontextualizados, referencias indirectas y reconstrucciones globales que se han de realizar sobre evidencias muy concretas. En este sentido, en los siguientes apartados no se analizará el conjunto de elementos que componen la religiosidad y la mentalidad de los romanos, sino solamente aquellos que detectamos en nuestro espacio de estudio y que, por lo tanto, estarán destinados a una inevitable y deseada actualización y redefinición en la medida en que se amplíen nuestras fuentes.

2. 2. LA MUERTE Y EL ÁMBITO FUNERARIO EN LA GALLAECIA ROMANA

Como tuvimos ocasión de ver, la muerte en la Edad del Hierro se presentaba como un elemento dinámico que circulaba a través de espacios transitivos representados por las corrientes acuáticas cuyo punto culminante eran las aguas oceánicas. En su tratamiento se combinaban rituales crematorios que podían tener asociadas otras ceremonias como banquetes y diversos actos rituales.

En cambio, llegados a la época romana, la muerte tendrá lugar en un espacio permanente y definido: la tumba. Tanto la convivencia como la concepción de la muerte serán totalmente diferentes. En la Edad del Hierro el muerto, como elemento material, desaparecía del mundo de los vivos por medio de su desplazamiento a un ámbito situado en el exterior de los asentamientos. Por el contrario, en Roma, la muerte adquirirá materialidad y se monumentalizará a través de las necrópolis y, aunque los cadáveres se situarán igualmente extramuros, ahora serán los vivos los que acudan a ellos para honrarlos en sus sepulcros. Los romanos llevarán a los habitantes de *Gallaecia* la costumbre de enterrar a sus muertos en un espacio determinado y sancionado con un monumento pétreo. En él las personas manifestaban a través de la epigrafía su relevancia individual ante los vivos, a los que se demandaba su recuerdo y el ejercicio de diversos rituales propios de una religiosidad diferente.

2. 2. 1. La muerte romana

Dentro del pensamiento simbólico romano, la muerte tenía asociada una connotación negativa y contaminante. Así han de entenderse disposiciones como las presentes ya en la ley de las XII tablas en las que se prohibía la celebración de

cualquier ritual funerario en el interior de los *pomeria* (10. 1)³³⁰ o la realización de segundas exequias a excepción de los fallecidos en guerra o en el extranjero (10. 5). El mismo carácter contaminante se escondía en la idea inseparable a la muerte de la *contagio funesta* que obligaba a situar las necrópolis fuera de los núcleos de población, pero también al margen de los espacios sagrados o de la presencia de sacerdotes, magistrados y, en general, cualquier elemento de la vida ciudadana que pusiese en riesgo su pureza; razón por la cual quedaban relegados también a la nocturnidad.

Todos estos aspectos permiten afirmar que la muerte constituía una realidad temida dentro de la mentalidad romana como así demuestran, por otra parte, creencias en espectros y en espíritus malignos como las *Larvae* o los *Lemures* que tendremos ocasión de analizar más adelante.

La muerte en Roma no despertaba preguntas existenciales o cuestiones metafísicas, sino que simplemente se trataba de enfrentar por medio de la realización de rituales que perseguían facilitar el tránsito y la estancia del difunto en el *Más Allá*, pero, sobre todo, mantenerlo alejado del mundo de los vivos.³³¹ La opinión más generalizada era que la muerte equivalía a la nada, a una vaga supervivencia entre las sombras de los *Manes* destinada, en última instancia, a la desaparición como consecuencia del inevitable olvido de su recuerdo entre los vivos.

Precisamente, los dioses *Manes* simbolizaban una visión de la muerte en la que los difuntos, en cierta medida divinizados, yacían, física y simbólicamente, bajo tierra esperando las ofrendas y festividades que los vivos realizaban en su honor. Desde los inicios de la República y, especialmente, tras las reformas de Augusto y las iniciativas culturales de hombres como Virgilio u Ovidio, las ideas más arcaicas se fueron fusionando con la tradición homérica del Hades y con corrientes filosóficas griegas. Estas consideraban el alma como una realidad diferente a la del cuerpo. Con la muerte, la primera viajaba al mundo de los muertos y el segundo permanecía recibiendo los honores de los vivos, garantizando así tanto el éxito del tránsito de su alma al Orco³³² como su buena estancia en el mismo. En esta concepción el alma

³³⁰ Estas restricciones relegaron las necrópolis romanas a los entornos de las vías de comunicación solo comenzarán a ser alteradas por iniciativas de emperadores como Trajano, que se hizo sepultar bajo su columna conmemorativa en el Foro de Trajano, o la construcción del mausoleo de los Flavios. Tales acciones se llevaron a cabo a partir del deseo de destacar la figura de los emperadores sobre el resto de los ciudadanos, pero también del recuerdo de ciertos casos excepcionales que habían permitido los enterramientos en el interior de las ciudades (CIC. *Leg.* 2. 23. 58; PLUT. *Mor.* 5. 79) y que situaban a sus protagonistas como *clari viri*, héroes o seres favorecidos por los dioses. Con anterioridad, la alta aristocracia también había intentado saltarse dicha restricción con el fin de destacar entre sus contemporáneos.

³³¹ La separación de vivos y muertos era una realidad deseada mutuamente ya que en pasajes como los descritos en Apuleyo (*Met.* 2. 29) se muestra como la vuelta a la vida de los muertos, al menos en el mismo cuerpo, no era algo agradable o deseado por ellos.

³³² Con anterioridad a la llegada de las influencias griegas y de la noción del Hades, el Orco representaba a una divinidad asociada a la propia muerte y que convivía con el resto de dioses romanos en compañía de los *Manes*, es decir, de los difuntos divinizados. Con el tiempo, las nociones del Hades griego y los dioses que reinaban en él (Plutón y Proserpina) hicieron que el Orco se identificara con el

estaba destinada a separarse del cuerpo en el momento en que la persona muriera para, acto seguido, buscar su lugar en el *Más Allá*. El cuerpo, en cambio, debía regresar al interior de la tierra para unirse de nuevo a la *Terra Mater* que lo había engendrado. Así se entiende la especial relevancia que adquiere, con independencia del ritual funerario, la sepultura de los restos del óbito bajo una capa de tierra. De no ser así, el destino del alma del muerto sería funesto, obligándolo a vagar en las inmediaciones del Orco sin descanso y sin poder acceder al mismo, o convertido en *Larva* o *Lemures* a modo de espíritu errante entre los vivos.³³³ Por este motivo, la privación de la sepultura representaba uno de los mayores temores que podía tener un romano en vida. Una inscripción procedente de Roma sintetiza a la perfección el significado de la muerte en la cultura romana:

*¿[Por qué] desdichados padres, lloráis siguiendo esta humana costumbre? La cruel mano de Plutón [a todos] se lleva de la misma manera. [Y a vosotros], a través de las aguas de la laguna Estigia, os transportará el barquero cuando las Parcas os quiten la vida y Cloto rompa sus hilos. Querido padre, sigue siempre velando por mí, que he sido arrancado de la vida por obra del destino; [y si quieres] evocarme siempre con tu voz cariñosa, continuaré viviendo junto a vosotros sin interrupción, gracias a tus cuidados. Madre que estás tan triste ahora, [no te] irrites por mi suerte, [sino] deséame, [una estancia] favorable, unos Manes apacibles, y [no dejes de rociar] con vino mi tumba año tras año.*³³⁴

La muerte se percibe como connatural a la especie humana, por ello, inevitable y de la que no merece la pena lamentarse al constituir el destino común de todos. Ante ella solo cabe recibir sepultura, unos rituales funerarios adecuados y que los hechos en vida tengan repercusión en la muerte premiando a los virtuosos con los Campos Elíseos y condenando a los malvados con el Tártaro, dentro de una concepción del *Más Allá* identificada con el Orco y próxima a la del Hades griego. Sin embargo, el destino del muerto es incierto y depende exclusivamente de los designios de los dioses, razón por la cual se apela a la participación constante de los vivos para evitar su olvido, una mala recepción por los dioses *Manes* y que cesen las ofrendas y rituales destinados a hacer de la estancia en la morada de Plutón una realidad más afable. Por ese motivo, el culto a los difuntos tendrá siempre ese doble propósito de hacer que los muertos continúen presentes en la memoria de los vivos y asegurar con ello

Más Allá en general y que adoptara todos los elementos constituyentes que caracterizaban al infierno griego. Un hito fundamental en este proceso será la introducción en el año 249 a. C., dentro del contexto de lucha de Roma contra Cartago, del culto a Dis Pater y Proserpina.

³³³ Un epitafio procedente de Naron (Dalmacia) muestra precisamente las consecuencias de no sepultar los restos mortales de una persona: *No encerrados en esta tumba, ni bajo este monumento sepulcral descansan los huesos de este joven; y su cuerpo, consagrado ya por culpa de la muerte, no se ha encaminado aún hacia los infiernos [...].* (CIL III, 1871).

³³⁴ CIL VI, 25128.

la necesaria atención de sus restos mortales, imprescindible para una estancia óptima en el *Más Allá*. Para lograr estos objetivos se necesitaban una serie de condiciones: una vida virtuosa que garantizara el recuerdo; agentes dispuestos a realizar unos correctos rituales funerarios; una sepultura óptima en un espacio adecuado y un culto prolongado en el tiempo.

Dentro de las prácticas funerarias romanas destacan dos tipologías de rituales: la inhumación y la incineración. El desarrollo de los mismos varía en función del contexto histórico, de la condición social de los difuntos y de sus preferencias personales expresadas, muchas veces, en los denominados *mandata funere*. Entre ambos rituales, existían comportamientos comunes. Así, en los inicios de ambos podemos destacar costumbres y gestos como la recogida del último suspiro del vivo en un vaso por parte de un familiar, generalmente, del *paterfamilias*, o a través del beso supremo (*osculus supremus*),³³⁵ el cierre de los ojos (*oculus premere*), la triple llamada por el nombre del difunto (*conclamatio*)³³⁶ y, en algunos casos, el despojo de objetos de valor. A continuación se procedía al lavado y purificación del cuerpo (VERG. A. 6. 219),³³⁷ en el que se incluía un embalsamamiento del mismo con una mezcla de yeso y aceite y el depósito de una moneda bajo la lengua con la que poder pagar los servicios del barquero Caronte (JUV. Sat. 3. 267).³³⁸ Después se vestía al óbito con ropajes que definían su condición social y ciertos aspectos de su vida para, a continuación, realizar la *unctura* y finalizar con su exposición pública (PLIN. Nat. 7. 46; SEN. Ep. 12. 3; PERS. 3. 103-105).

Durante la exposición tenían lugar diferentes ofrendas en forma de flores, guirnaldas o quema de inciensos y perfumes en un pequeño altar o *acerra*³³⁹ para purificar un ambiente contaminado por la muerte. A estos actos se añadía el ritual efectuado por el *everrator*, el heredero del difunto y aquel que debería tomar posesión del hogar. Este consistía en el barrido simbólico del conjunto de la vivienda con el objetivo de expulsar del hogar al alma del muerto al creer que se quedaba fija al suelo (Montero, 2017). Además se practicaba, en el momento de la salida del cortejo fúnebre, la *suffitio* o purificación de la vivienda por medio, normalmente, del

³³⁵ Con este gesto se pretendía evitar que el alma del difunto cayese en manos de espíritus malignos o fuera víctima de posibles maldiciones o conjuros.

³³⁶ Esta acción tenía una doble finalidad: por un lado permitía comprobar la muerte real del difunto y, por otro, retener el alma cerca del cuerpo, evitando así una marcha prematura que le impidiera localizar la sepultura de los restos del cuerpo y gozar de las ofrendas y cultos que le dedicaran los vivos a la misma. Se trata de un ritual testimoniado desde el funeral de Sila hasta el de Constancia en el 361 (Arce, 1988: 170).

³³⁷ Este acto podían llevarlo a cabo determinados miembros de la familia o personas especializadas en esta función como los *pollinctores*.

³³⁸ En los casos de los ciudadanos más pudientes, estos rituales se podían complementar con el cerrado de las fosas nasales con perlas de cera de abeja que evitaban la penetración en el cuerpo del difunto de espíritus funestos o la colocación sobre su rostro de la máscara funeraria que pasaría después a ser venerada en el culto de los antepasados.

³³⁹ Estas acciones tenían una doble función: envolvían el cadáver en un ambiente de incorruptibilidad que lo revestía de una apariencia de inmortalidad ante los vivos y evitaban los malos olores, especialmente, en el momento de la incineración en la pira funeraria (Arce, 1988: 31).

esparcimiento de agua por su interior, el paso de sus habitantes por encima de un pequeño fuego y, una vez sepultado el difunto, el sacrificio de un carnero castrado en honor a los Lares del hogar (Cic. *Leg.* 2. 22).

El tiempo de la exposición, de tres a siete días, dependía de la condición social del difunto, al igual que las acciones que la acompañaban (actuación de plañideras, músicos, etc.) que se reproducirían durante el traslado del cadáver a su tumba (*translatio*) por parte de los *vespillones*, junto a otras como la portación de antorchas y las imágenes de los antepasados (*imagines maiorum*), la actuación de actores que representaban a estos (*mimi*) o al propio difunto y de bailarines, el canto de la *nenia* o el discurso fúnebre (*laudatio funebris*) en honor al difunto.

El cortejo fúnebre se dirigía necesariamente al exterior del asentamiento y aquí se desarrollaban las principales diferencias entre el ritual de inhumación y el crematorio. En el primer caso, los cuerpos eran destinados a diferentes receptáculos antes de ser depositados en un hoyo previamente escavado por los *fossores* junto a ciertos elementos como objetos personales, lucernas o diversos recipientes vítreos, pero, sobre todo, cerámicos destinados a portar alimentos, flores³⁴⁰ o perfumes. En cuanto a los receptáculos, estos se caracterizaban por su gran heterogeneidad, pudiendo ir desde mausoleos en forma de templos a simples fosas excavadas en la tierra, destinadas a uno o varios individuos y carentes de cualquier material de cubrición o delimitación. Aun así, estas últimas solían estar circundadas o pavimentadas con elementos cerámicos como *tegulae*, ánforas o piedras formando ya cistas. Luego tendríamos también los sarcófagos de piedra o mármol, las *cupae*, los columbarios (más propias para el depósito de urnas con restos incinerados)³⁴¹ o los ataúdes de madera.

Por su parte, en los rituales crematorios, el cortejo fúnebre dirigía sus pasos hacia el *ustrinum* o *bustum*,³⁴² donde una pira, previamente preparada por los *ustores*, esperaba la recepción del cadáver. Esta pira podía consistir en un auténtico túmulo de madera en forma de torre o bien desarrollarse en una simple fosa cavada en la tierra y rellena de leña. Al igual que en la inhumación, el cadáver recibía ofrendas por medio del arrojo al fuego de objetos personales, flores o alimentos como el vino que, además, se usaba para apagar las últimas llamas (Bendala, 1999: 54). El resultado era siempre el mismo: la recogida de los restos de cenizas y carbones (*ossilegium*) en una urna de mármol, metal, vidrio o, sobre todo, cerámica; su depósito

³⁴⁰ Las flores eran consideradas el alimento favorito de los muertos y el deseo de recibir ofrendas florales por parte de estos quedaba en ocasiones reflejado en la propia inscripción, tal como se aprecia en este ejemplo documentado en Tarraco: [...] *te lo ruego, caminante, derrama flores sobre mis cenizas: tal vez un día tú mismo me aclamaste estando vivo* (CIL II, 4314).

³⁴¹ Los *columbaria* constituían una forma de sepultura colectiva con la que muchos individuos pretendían garantizar unos rituales funerarios óptimos y un culto a su alma posterior, al hacer partícipes con ellos a varios miembros de una familia o colectividad.

³⁴² El *ustrinum* sería el lugar en el que se quema el cadáver, pero en el que no se sepulta. Cuando coinciden ambos espacios estaríamos hablando de un *bustum*.

junto a elementos de ajuar idénticos a los casos de inhumación en la fosa directamente o en cistas de diversos materiales, y su posterior sellado con tierra en un nicho del *sepulcrum* denominado *nidus*. Dependiendo del contexto, podía suceder que, en los momentos previos a la incineración del cadáver, se le cortara a este uno de sus dedos (*resectum*) para ser sepultado posteriormente junto a sus cenizas en un gesto que, tal vez, recordara la tradición anterior de inhumar a los cadáveres en la familia.

Los rituales funerarios de cremación e inhumación confluían a continuación para erigir sobre los restos del óbito un monumento funerario provisto de los datos necesarios para evitar el olvido del difunto (MacMullen, 1982: 239; Saller y Shaw, 1984: 124) y para concentrar las ofrendas y rituales que los vivos le continuarían realizando a su paso por los caminos, o en ceremonias como las *parentalia*, *lemuria*, *violaria*, *rosalia* o *larentalia*. A todas estas festividades se unían otras de carácter privado, que tenían que ver con determinados hitos de la vida del difunto, pero, sobre todo, con la conmemoración del aniversario de su muerte.³⁴³

En estas celebraciones las libaciones y ofrendas alimentarias son fundamentales y responden a la creencia de que los muertos necesitaban una alimentación regular para evitar su consumación en la nada, es decir, su olvido y desaparición o, lo que era peor, que estos se vengaran atormentando a los vivos. Para la buena realización de todas estas prácticas, las tumbas solían acompañarse de elementos destinados a recoger las ofrendas como tubos de libación, cenadores, exedras, *triclinia*³⁴⁴ o pozos de agua.

Finalmente, los rituales funerarios alcanzaban su momento culmen en el banquete fúnebre (*silicernium*),³⁴⁵ compuesto de una amplia gama de alimentos que se colocaban sobre la tumba del fallecido y que la tradición identificaba con la cabeza y la sangre de una cerda (*porca praesentanea*) que había de inmolarse en su honor

³⁴³ Fulgencio (*Serm. Ant.* 4) menciona la existencia de unas "piedras de los muertos" que podrían identificarse con aquellas que sellaban las entradas de las sepulturas y que debían barrerse en el momento en que mediante la aruspicina se observaba que las fibras de los hígados de las víctimas sacrificadas adoptaban un color rojizo (Montero, 2017). De poder contrastarse esta noticia evidenciaría la existencia de una ritualidad vinculada con el sellado de las sepulturas, la conmemoración de este hecho en el tiempo y la creencia de que los muertos reclamaban este ritual a través del arte adivinatoria de la aruspicina. Con todo, tampoco es descartable que la noticia haga alusión a la *Lapis Manalis*, una piedra cilíndrica que estaba situada junto al templo de Marte y que concentraba una ritualidad destinada a la obtención de lluvias en períodos de sequía.

³⁴⁴ La construcción de este tipo de estructuras destinadas a realizar banquetes en honor a los difuntos aparece registrada en un epígrafe excepcional de la ciudad mauritana de Satafis: *Todos hemos llevado muchas cosas apropiadas para el entierro, pero nos pareció bien poner en honor de nuestra madre Secundula, allí enterrada en paz para su descanso eterno, una mesa de piedra en la que poder rememorar sus muchos y grandes hechos, mientras se van colocando los alimentos y los cálices que se le van a ofrecer una vez sepultada, para que sane esta herida inhumana que hiere nuestro pecho. Y, conversando con gusto, pronunciamos, en este último momento, alabanzas en honor de nuestra virtuosa madre, que ha muerto anciana. Ella que nos ha criado aquí está enterrada serena para siempre* (CIL VIII, 20277).

³⁴⁵ Un epígrafe de Roma ilustra una posible escena de este tipo de banquetes: [...] *llebadme todos a mi banquete fúnebre copas de buen vino y no dejéis de decir que la tierra descansa ligera sobre mi cuerpo* [...] (CIL VI, 19007).

(APUL. Fl. 19; TERT. Ap. 13. 7). Este banquete se repetía nueve días después en el *novendiale sacrificium* para culminar la purificación que la familia había iniciada con la *suffitio* y en donde el difunto recibía solo libaciones líquidas: vino, leche, agua o sangre.

Los encargados de los rituales eran los propios familiares, aunque también podrían intervenir instituciones públicas como el Senado para los casos de personalidades de la vida pública, o de individuos carentes de recursos, aunque estos casos eran minoritarios: si una persona sin medios quería garantizar un entierro apropiado debía formar parte de un *collegium funeraria*.

En cuanto a la elección del ritual se trataba de una cuestión cultural que dependía de los deseos de cada familia, de tal manera que no existía una norma establecida. Con todo, siempre hubo una tendencia cultural a homogeneizar la realidad funeraria romana a gran escala. Así, a mediados del siglo IX y finales del VIII a. C. comienza a extenderse la inhumación, hasta convertirla en los momentos iniciales de la República en la solución más extendida. A partir del siglo II a. C. y, sobre todo, tras los tiempos convulsos que caracterizaron el siglo I a. C. y las guerras civiles, la cremación se erigió como el ritual más generalizado en los comienzos del Imperio. Autores como Plinio (*Nat.* 7. 187) y Cicerón (*Leg.* 2. 56) argumentan que el cambio vino precedido de las acciones de mancillamiento a las que estaban expuestos los soldados romanos inhumados en territorios hostiles o que quedaban en manos de bandos rivales. Dichas profanaciones anulaban todos los efectos que los rituales funerarios ejercían sobre el alma del difunto, condenándolo a vagar sin descanso en las afueras del Orco a modo de *Larvae* o *Lemures*. Con todo, el auge de la incineración también se apoyó en determinadas concepciones simbólicas que situaban al fuego y las almas de las personas como elementos de la misma naturaleza, de tal forma que el alma por medio de la incineración podía acceder con mayor rapidez al inframundo. Posteriormente, en el siglo II, la inhumación volverá a convertirse en el ritual más empleado como consecuencia de un nuevo gusto emanado por la familia imperial, especialmente, de Trajano y Adriano, y también por unas élites que vieron en el sarcófago una forma más de prestigiar su legado en vida (Toynbee, 1971; Morris, 1992).

Junto a estas dos prácticas funerarias principales, autores como Lucrecio (3. 887-893) nos hablan de otras dos modalidades. Una es la relativa a la exposición de cadáveres, variante considerada bárbara y que autores como Silio Itálico (3. 340-343) o Claudio Eliano (*Nat.* 10. 22) adjudicaban a ciertos pueblos de la península Ibérica. La segunda tiene que ver con el embalsamamiento del cadáver por inmersión en miel (*in melle situm*), no testimoniada en el registro arqueológico y, consecuentemente, difícil de corroborar.

Otra práctica interesante consiste en la realización de rituales en medios acuáticos. Así, se constatan para personajes pertenecientes a la mitología romana

(Tiberino, Trasimento, Anna Perenna o Eneas) (Montero, 2012: 258-259) ciertos episodios en los que eran llamados por alguna divinidad como, por ejemplo, ninfas o ríos divinizados, que los atraían hacia las profundidades de sus aguas, recibiendo de este modo sepultura y, al mismo tiempo, divinización. Además, es necesario aludir a las Vulcanalias, celebradas el 23 de agosto, y en las que se arrojaban pececillos y otros animales al Tíber que simbolizaban vidas humanas.

A este respecto resulta interesante la *Consolatio ad Liviam de morte Drusi Neronis*, en la que se trata la muerte del hijastro de Augusto, Druso Nerón, en el año 9 a. C (Montero, 2012: 259). En ella, se describe una disputa entre dos rituales funerarios identificados con dos dioses diferentes: la incineración con Marte y el abandono del cuerpo en las corrientes acuáticas con Tíber:

El mismo Tíber se horrorizó en sus rubicundas aguas y nuboso irguió la cabeza de su lecho. Entonces, con su gran mano apartó de su rostro la cerúlea cabellera enredada con mimbre, musgo y caña, y de sus ojos fecundos derramó ríos de lágrimas: apenas su profundo cauce pudo recoger las aguas desbordadas. Y él ya está resuelto a apagar las llamas de la pira funeraria con un golpe de agua y arrebatar el cuerpo incólume, contenía sus aguas y refrenaba su curso hacia el mar para bañar con ellas la pira funeraria, pero Marte, su vecino en el templo y su compañero en el Campo Marcio, habló así y ni siquiera él mismo con sus mejillas secas: “Aunque la cólera conviene a los ríos, sin embargo, dios del Tíber, aplácate: ni a ti ni a ningún otro le es dado vencer al destino. Este que ha perecido es uno de los míos, caído entre las armas y las espadas como caudillo en defensa de su patria: esta causa salda su muerte... y tú, dios del Tíber, no opongas resistencia inútilmente, ni retardes las llamas con tu corriente, ni derrumbes los últimos honores del joven que yace muerto. ¡Ea! Sigue tu recorrido y deslízate en rápido curso con tus aguas liberadas”. Él obedece y extiende a lo largo su voluminoso caudal y penetra en su palacio erigido con ingrátida piedra pómez (Epic. Drusi. 221-252).

Sin embargo, ni las pretensiones augusteas por recuperar la tradición romana sirvieron para que se adoptara o se reactualizara un antiguo y arcaico ritual que buscaba mediante la inmersión en las aguas la divinización del individuo. Los postulados culturales actuaron, sin duda, para que los rituales funerarios asociados con los medios acuáticos continuaran vinculados a aquellos que habían atentado contra la vida pública. Mientras, la divinización de los emperadores y su familia, las únicas personas capaces de hacerlo, quedó relegada a la *consecratio* o apoteosis que experimentaban sus cuerpos en las piras funerarias y que se representaba por medio del vuelo de un águila o de un pavo real en el caso de las mujeres (Arce, 1988: 140).

La muerte gozaba, por lo tanto, de especial relevancia simbólica dentro del pensamiento romano. Hubo también quien vio en ella una forma idónea de atacar a sus contemporáneos por medio de maldiciones destinadas a condenar su alma en el momento de su defunción. Quizás uno de los testimonios más elocuentes al respecto sea el escrito por Apuleyo en respuesta a las calumnias de Emiliano:

Ojalá, Emiliano, en pago de esa mentira, este dios que se mueve constantemente entre el mundo celeste y el mundo infernal [Mercurio] te premie con la maldición de los dioses del cielo y del infierno y acumule sin pausa ante tus ojos los fantasmas de los muertos, todos los espectros que por doquier existen, todos los Lemures, todas las figuras espantosas que surgen de las piras funerarias, todas las visiones terroríficas de los sepulcros, de las que, por cierto, no estás muy lejos tanto por tu edad como por tu conducta (APUL. Apol. 64. 1-2).

La ira de los muertos, pues, podía desearse, pero también provocarse por medio, por ejemplo, de las *tabellae defixionum*; tablillas, normalmente de plomo que algunas brujas o hechiceros introducían en las tumbas, sobre todo, de niños por tratarse de almas deseosas de volver a la tierra por su efímera existencia, con el objetivo de atormentar a algún enemigo en vida.

Finalmente, una última consideración tiene que ver con la sacralidad y las características de los espacios funerarios. Estos tenían un escenario fundamental alrededor de los viales con el triple objetivo de mantener a los muertos al margen del espacio habitado por los vivos, de concentrar una mayor visualización entre estos y favorecer su recuerdo y su acceso sin atravesar propiedades privadas. La mera presencia de un cadáver sepultado bajo los rituales pertinentes convertía ese espacio en un *locus religiosus*, un lugar sagrado, inviolable y eterno (D. 1. 8. 6. 4.) (Remesal, 2002: 370-371). Esta circunstancia obligaba a los herederos a mantener la propiedad en la que se ubicaba la tumba, así como de cuidar y atender la sepultura. Cualquier intento de venta de la misma estaba sancionado por multas que podían estar definidas por el propio difunto en sus disposiciones testamentarias (Abascal, 1991: 226).

Para garantizar la protección del difunto, la legislación concebía ya desde las XII Tablas (10. 10) como sacro tanto el cadáver como la tierra que rodeaba al mismo, pero no así los monumentos asociados a la sepultura, de tal forma que los elementos externos como las inscripciones podían ser manipulados o vendidos (D. 47.10.27.0) (Remesal, 2002: 374).

Analizados los rasgos generales del ámbito funerario romano, procedamos ahora a indagar en la realidad documentada en *Gallaecia*, abordando en primer lugar las características de sus necrópolis y, a continuación, las ideas expresadas en los epitafios conservados. Todo ello, en definitiva, nos conducirá a una visión de la muerte y del *Más Allá* en la que se caminará entre la angustia que expresaba Trimalción para

que su nombre alcanzase la eternidad: *En el centro habrá un reloj para que todo aquel que mire la hora se vea obligado, quiera o no quiera, a leer mi nombre* (PETR. 71) y la realidad pesimista de Ausonio: *Las tumbas también sucumben. La muerte golpea los muros de piedra y los nombres que los acompañan* (AUSON. 35) u Horacio: *A todos nos espera una noche única, y una sola vez se pisa el camino de la muerte* (Carm. 1. 28).

2. 2. 2. La muerte material: necrópolis y rituales funerarios en Gallaecia

La introducción de elementos funerarios propios de la cultura romana comienza a manifestarse tempranamente en los registros arqueológicos de las primeras fundaciones de *Gallaecia*.

Así, en Braga contamos con las evidencias más antiguas, un total de cuatro necrópolis distribuidas por sus principales vías de comunicación: Maximinos (vías XX y XVI); Rodovia (vía XVI); necrópolis de la vía XVII, compuesta por dos zonas bien diferenciadas como son la del antiguo Quarteirão dos Correios CTT y el núcleo da Congosta de Palha, y la necrópolis do Campo da Vinha (vía XVIII y XIX) (Martins y Delgado, 1989-1990; Braga 2010; Martins, 2011; Braga y Martins, 2015).

De ellas, la más importante por su amplia cronología quizás sea la de Maximinos, con cuatro fases en las que se desarrollaron diversos rituales funerarios. La primera de ellas presenta unas dataciones centradas en la primera mitad del siglo I. La segunda contiene niveles concernientes a las últimas décadas del siglo I e inicios del II y, al igual que la anterior, presenta únicamente sepulturas de incineración. La tercera se sitúa ya entre los siglos II y III, aunque manteniendo la misma naturaleza de los rituales crematorios. Finalmente, tendríamos un último estadio, situado entre los siglos III y IV, en el que la incineración desaparece dando lugar a enterramientos de inhumación.

Las estructuras, tanto de incineración como de inhumación se caracterizan por su simplicidad, consistiendo en fosas en las que se depositaría directamente el cadáver o la urna funeraria en función del ritual escogido. La epigrafía asociada es escasa y de gran sencillez. En todos los casos, los ajuares con los que se acompañan los cadáveres son igualmente modestos. Destacan piezas cerámicas características de los enterramientos romanos como platos, cuencos, vasos, jarras, lucernas, monedas; restos de adornos personales como alfileres de pelo, anillos o pendientes y algún que otro recipiente de vidrio identificados, generalmente, como ungüentarios. Con respecto a las urnas de incineración, estas, al igual que el resto de materiales, seguirán una tradición cerámica indígena hasta, por lo menos, el siglo II, momento en que las cerámicas pasan a reproducir modelos genuinamente romanos o combinan elementos sincréticos entre tradiciones prerromanas y romanas. La simplicidad

material que envuelve a esta necrópolis de Maximinos llevó a Martins y Delgado (1989-1990: 84-87) a definirla como propia de los sectores más humildes de la ciudad.

La necrópolis de Rodovia permite profundizar nuestro conocimiento al presentar dos etapas diferenciadas: una relativa a los siglos I y II, donde impera la incineración, y otra del siglo III que se presenta como de transición, al convivir incineración e inhumación (Martins y Delgado, 1989-1990: 148-155). La tipología y morfología de las tumbas son similares a las presentes en Maximinos.

Una tendencia análoga parece confirmarse en la necrópolis de la vía XVII, la más investigada en los últimos años y la que ha permitido sistematizar los principales rituales funerarios ejecutados en la ciudad de Braga y, por extensión, en todo el noroeste peninsular. En ella se documentan tumbas que van desde la segunda mitad del siglo I a. C. hasta el siglo VI/VII, estando documentadas las más antiguas en la zona del Quarteirão de los antiguos CTT. La incineración caracteriza a los depósitos con cronologías anteriores al siglo III, momento en el que empieza a aparecer la inhumación hasta convertirse en la solución hegemónica del siglo IV. Aun así, la incineración perdura en el registro arqueológico hasta cronologías tan tardías como el siglo VI (Braga, 2010: 46).

Aquí la simplicidad de enterramientos vista hasta el momento da paso a estructuras funerarias de mayor diversidad. De este modo, se constatan hasta un total de siete tipologías para los casos de las incineraciones y ocho para las inhumaciones. Entre las primeras tendríamos sepulturas carentes de urnas cinerarias; cuevas simples con sección en "U", "V" o rectangulares en donde se deposita una urna cineraria; el caso único de la sepultura 199 consistente en una gran urna granítica sellada con grapas de plomo que contenía un ungüentario de vidrio importando y un as que permitió datar el conjunto entre el 5-2 a. C. y el primer cuarto del siglo I (Morais et al., 2013: 318-320; Moraes et al., 2014: 1259); sepulturas en cuevas simples, pero con estructuraciones externas de material cerámico próximas a las cistas; estructuras de sección rectangular en donde se mezclan el resultado de la cremación con el ajuar; sepulturas rectangulares con materiales latericios y cobertura que pueden ser de dos aguas u horizontales; y, finalmente, estructuras tipo *bustum*, es decir, en donde se aprovecha el espacio en el que se realiza la cremación para, a continuación, sepultar sus restos junto al ajuar (Braga y Martins, 2015: 304-305).

Con respecto a la inhumación podemos distinguir entre fosas simples; estructuras de planta rectangular sin revestimiento en las paredes o en el fondo, pero con cobertura plana de tégulas; enterramientos de planta rectangular con cobertura a dos aguas; estructuras rectangulares delimitadas en el fondo y lateralmente por material cerámico o madera; enterramientos de sección rectangular en donde se construyen paredes de ladrillo para delimitar su espacio interior; una tipología similar a la anterior, pero con material granítico; estructuras de paredes compuestas por piedras graníticas con base formada de material cerámico de forma rectangular o

trapezoidal; y, finalmente, una estructura a modo de mausoleo con cámara doble horizontal con dos espacios inhumadores divididos por un murete con cronologías que van del siglo IV al VI (Braga y Martins, 2015: 306-308). De todas ellas, las estructuras más simples se corresponderían, seguramente, con las pertenecientes al *collegium* funerario encargado de enterrar a personas de escasos recursos, como el inmigrante originario de Eleanobriga, Severus Triophilus.³⁴⁶ Por otra parte, también estarían presentes mausoleos y recintos individualizados que hablan de un uso por parte también de sectores sociales ligados a la élite de Braga (Martins y Delgado, 1989-1990: 145-147).

De todo el conjunto, sin duda, la sepultura más destacada es la identificada con el número 199. En primer lugar, constituye la evidencia de enterramiento más antigua contextualizada del noroeste peninsular en un ambiente puramente romano. En segundo, y más importante, por las analogías de este tipo de enterramientos con prácticas que son relativamente frecuentes en el norte de Italia y en ambientes militares (Morais et al., 2014: 1259) permite sostener que la introducción de los rituales funerarios en el noroeste peninsular se debe a los primeros agentes militares encargados de fundar la ciudad y administrar el territorio. Posteriormente, y tal como evidenciaremos en su momento, estos agentes servirían como modelo a imitar y a reproducir por parte de las élites locales.

Precisamente, en esa transición cultural que se produjo entre agentes romanos y comunidades locales, la necrópolis de la vía XVII puede resultar muy ilustrativa. Así, en la segunda mitad del siglo I se constata la frecuente perforación de las urnas funerarias en sus paredes o bases, una acción que se asocia a individuos de origen indígena y que deja de apreciarse en el siglo II (Braga y Martins, 2015: 308). A este respecto, se puede especular con motivaciones de tipo simbólico, como la creación de una vía de escape capaz de facilitar la salida del alma del difunto al Orco o un intento de anular el recipiente cerámico y desvincularlo del mundo de los vivos. Sin embargo, no sería tampoco descartable que detrás de esta acción se estén poniendo en práctica antiguas creencias locales con respecto a la muerte. Así, a pesar de reproducir el ritual funerario ajeno a la tradición prerromana, se podría buscar una participación deseada del agua a través de los restos incinerados y mantener esa estrecha vinculación que habría en la Edad del Hierro entre las corrientes acuáticas y el acceso al *Más Allá*.

En el resto de necrópolis la información resulta demasiado fragmentaria. Además, muchas veces, como en el caso del Campo da Vinha, la única referencia para datar los enterramientos es la epigrafía, que nos daría una cronología relativa de entre los siglos I y III, lo que por comparación con las anteriores necrópolis permitiría vincular las mismas con rituales de incineración (Martins y Delgado, 1989-1990: 155-158).

³⁴⁶ AE 1973, 299.

En cualquier caso, un ejemplo bien documentado como el de Braga nos permite comprender como las prácticas funerarias son asimiladas desde momentos muy tempranos, reproduciendo las normas de las necrópolis romanas, destinándolas extramuros y siguiendo las principales vías de comunicación. De igual modo, se aprecia como el ritual dominante en tiempos de Augusto, la incineración, se instala inicialmente en Braga, aunque su perduración superará los límites establecidos en la ciudad romana (siglo II aproximadamente), estando vigente a lo largo del siglo III e incluso en fases posteriores. La sustitución de la inhumación por la incineración es paulatina y, desde luego, fruto de una adopción particular y en función de las inquietudes de sus habitantes. Así lo demuestra la convivencia de ambos rituales a lo largo del siglo III, para llegar a un siglo IV en el que la inhumación se convierte ya en la solución hegemónica.

Si centramos nuestra atención en las otras dos capitales conventuales, observamos como la información disminuye sustancialmente como resultado de que tanto *Lucus Augusti* como *Asturica Augusta* fueron objeto de intervenciones arqueológicas realizadas entre finales del siglo XIX y comienzos del XX. Esta situación impidió un óptimo tratamiento metodológico de sus necrópolis, pero sobre todo una eficaz documentación y conservación tanto de sus estructuras como de los diferentes vestigios asociados a los enterramientos.

En Lugo tenemos constancia de, al menos, cinco necrópolis: la del jardín de San Roque, la de la Plaza de Ferrol, la de la Plaza de la Constitución, la del Campo da Feira y la del solar próximo al IES Xoán Montes. A estas podríamos sumar otras dos, si consideráramos como espacio funerario independiente al de San Roque el situado en las inmediaciones de la puerta de San Pedro; o si apreciáramos la relevancia necrológica del área ubicada en las inmediaciones de puerta Miñá y puerta de Santiago como suficiente para haber albergado una posible necrópolis.

Con respecto a la necrópolis del jardín de San Roque este se sitúa en las inmediaciones de la vía XIX-XX que unía *Lucus Augusti* con *Asturica Augusta* en la salida de la ciudad situada al SE. En la actualidad tan solo se conservan dos tumbas de una necrópolis que debió de ser tan relevante como la de Maximinos o la de la vía XVII de Braga al abarcar una cronología que iría de los siglos I al IV y que combinaba rituales de inhumación e incineración. Su conocimiento arranca en la temprana década de los años 60 del siglo XIX con el hallazgo de inhumaciones, restos óseos, hierros asociados a ataúdes y fragmentos cerámicos identificados con cuencos de ofrendas y jarros piriformes, que permitieron a los investigadores datar el conjunto en torno al siglo IV (Sánchez Milão, 2012: 24). A partir de ahí, la necrópolis y los restos exhumados son abandonados a su suerte, y así lo ilustra la memoria anónima documentada en el Museo Diocesano y Catedralicio de Lugo realizada en 1923 y publicada recientemente por Sánchez Milão:

[...] *nadie ha vuelto a ocuparse del asunto de tanto interés para la historia de Lugo. El yacimiento no se excavó, los hallazgos se dispersaron en distintas manos y usos,*³⁴⁷ *otros se perdieron como consecuencia de su estado de conservación* (2012: 25).

Posteriormente es excavada entre 1988 y 1989, registrándose un total de cuarenta sepulturas de inhumación y tres de incineración con materiales que confirmaban una extensa cronología del siglo I al IV. En ellas predominaría la incineración hasta el siglo III, momento en el que convive con la inhumación hasta que, en el siglo IV, este ritual pasa a ser el único. En las diversas sepulturas se encontraron restos de ataúdes (clavos); ofrendas de alimentos en recipientes cerámicos que actuaban como ajuar, y que responden a los documentados en Braga como platos, cuencos, vasos, jarras, ollas, etc.; y, por supuesto, las también características lucernas, monedas y ornamentos varios que acompañaban a la vestimenta del difunto.

Las estructuras de las sepulturas de incineración consisten en pequeñas fosas excavadas en el suelo sobre las que se depositaban urnas cerámicas acompañadas de los exvotos anteriormente mencionados, aunque también se conservan cistas delimitadas por tégulas. Las relativas al rito de inhumación consistían en sepulcros de planta rectangular delimitados y pavimentados con lajas de pizarras o tégulas sobre las que se depositaban los cadáveres directamente, o bien en ataúdes de madera en los que también se incluían diversas ofrendas. En algunos casos se constatan, además, fosas o surcos destinados a recoger las ofrendas o libaciones de los vivos y que, a pesar de que en otros espacios como en Tarraco son característicos del siglo II (Wolsky y Bercin, 1974; Gurt y Macias, 2002: 91), aquí hemos de situarlos en la centuria siguiente. La necrópolis de San Roque nos traslada, por lo tanto, a una realidad similar a la vista en *Bracara Augusta*.

Si pasamos a la necrópolis de la Plaza de Ferrol, esta se situaba en una de las vías que salía de la ciudad por su parte septentrional. Fue excavada en 1986 permitiendo documentar un total de 67 fosas y cistas de incineración. El ajuar es semejante al de los casos anteriores y de entre sus componentes, las lucernas y las monedas permiten datar el conjunto en torno al siglo II. Un elemento a destacar es que se puede constatar como la adopción del ritual va de la mano de la noción sagrada de la muerte y de la importancia de la inviolabilidad de los restos sepultados. Así, en una de las urnas se conservó una inscripción con las palabras OLLA SATURN(nini/ninia...) ...V...T? HABEBIT DUA GENA IRATA que evidencian su

³⁴⁷ A este respecto Sánchez Milão (2012: 25) indica que ya en los descubrimientos de los años 1864-1865 en las proximidades de la capilla de San Roque el contratista de la obra empleó los ladrillos cerámicos documentados en la necrópolis para la construcción de cocinas.

carácter protector por medio de la maldición de aquel que osase profanar la tumba (Rodríguez Colmenero, 1995a: 122-124; Gómez Vila, 2009a: 507).

La necrópolis de la Plaza de la Constitución, localizada en la parte meridional de la ciudad, se da a conocer a raíz de la construcción de un aparcamiento subterráneo que provoca la excavación de urgencia en 1986. En ella se hallaron diez enterramientos de inhumación que reproducían estructuras rectangulares delimitadas y pavimentadas a base tégulas, lajas de pizarra o ambos materiales, incluyendo en algún caso derrumbes correspondientes con los tejadillos de las mismas. A juzgar por la presencia de clavos de hierro podemos afirmar que los cadáveres serían depositados en estas estructuras por medio de ataúdes de madera. Presentan orientación E-O y carecen de ajuar, razón por la cual se propuso una interpretación de la misma como una necrópolis destinada a la comunidad paleocristiana de Lugo. No obstante, por motivos que señalaremos en el capítulo III, ambos rasgos no constituyen indicios suficientes para realizar tal afirmación.

A pesar de la riqueza potencial de esta necrópolis, nada más sabemos de ella. Solo se puede suponer como perteneciente a los siglos III-IV por comparación con otros contextos de la ciudad y, sobre todo, con la realidad descrita en Braga en relación con el avance y afianzamiento del rito de inhumación en *Gallaecia*. En el fondo, la necrópolis de la Plaza de la Constitución representa a la perfección una realidad que es omnipresente en Lugo y que continúa vigente hoy en día: la existencia de una gran cantidad de vestigios, pero que, en el momento en que irrumpen en la superficie, son documentados de manera deficiente o directamente destruidos.

Otra necrópolis de la que nos ha llegado una información fragmentada es la correspondiente al Campo da Feira (Sánchez Milão, 2012). Documentada entre 1917 y 1918, tan solo disponemos de datos que la definen como una necrópolis de inhumación compuesta por un número indeterminado de sepulturas, de las que no se especifica la morfología o tipología de sus estructuras, ni tampoco la naturaleza de los ajuares más allá de citar la existencia de piezas cerámicas y monedas atribuidas a la época de Antonino. De ser correctos estos datos, la necrópolis del Campo da Feira se situaría como la evidencia más temprana de introducción de los rituales de inhumación en nuestro espacio de estudio, al ser datados en los años centrales del siglo II. Sin embargo, la naturaleza de la información obliga a ser prudente al respecto.

En un solar próximo al actual IES Xoán Montes, en las inmediaciones de la antigua vía XX que comunicaba *Lucus Augusti* por su parte septentrional con *Brigantium*, se pudo documentar una nueva necrópolis consistente en un conjunto de sepulturas de incineración con características similares a las observadas en la Plaza de Ferrol, aunque de menor envergadura.

Finalmente hemos de señalar otras dos posibles necrópolis en función, eso sí, de datos indirectos: la de la puerta de San Pedro y la de la puerta Miñá y puerta de Santiago. La primera de ellas se sitúa en las inmediaciones de la puerta de San Pedro

en donde, en un plano del siglo XVIII, aparecen representados restos de sepulturas e indicaciones en las que se afirman que se trata de enterramientos antiguos realizados, algunos con ladrillo, otros con pizarras, distribuidos en función del vial, con restos óseos y monedas (Sánchez Milão, 2012: 25). Sin embargo, de ser real la información, más que una necrópolis propiamente dicha sería una prolongación de la documentada en el jardín de San Roque y, por lo tanto, relacionada con el paso de las vías XIX y XX del Itinerario Antonino que, precisamente, saldrían por aquí.

En lo referente a la puerta Miñá y puerta de Santiago, a pesar de no contar con ningún indicio arqueológico al respecto, su importancia como salidas occidentales de la ciudad a través de la vía XIX y como acceso al río Miño nos permite considerarlas como un más que potencial espacio funerario romano. Como prueba de su eventual existencia podríamos señalar un hecho que caracterizó la construcción de la muralla en el siglo III: el reaprovechamiento como material constructivo de una cantidad importante de inscripciones funerarias que estarían situadas en los terrenos colindantes. Así, por ejemplo, para el caso anteriormente mencionado de la puerta de San Pedro contamos con al menos cuatro epígrafes funerarios³⁴⁸ entre sus componentes pétreos que probablemente procedan de la necrópolis de San Roque. Para el caso de la puerta Miñá tenemos constancia de al menos cinco,³⁴⁹ número que se incrementaría si incluyéramos las siete documentadas en la próxima puerta de Santiago.³⁵⁰

Con respecto a la muralla, para el caso de *Lucus Augusti*, su trazado en período tardoantiguo introducirá ciertas modificaciones en sus necrópolis que explican la aparente excepcionalidad de algunas como la de la Plaza de la Constitución, la de la Plaza de Ferrol o la situada en el solar anexo al IES Xoán Montes. De este modo, el trazado del recinto fortificado redujo el espacio habitacional por sus lados sur y suroeste, dejando así zonas habitadas con anterioridad al siglo III como espacio susceptible de convertirse en necrópolis. Así sucedió en el caso de la necrópolis de la Plaza de Constitución, situada extramuros en el momento en que se construye. En cambio, el lado norte y nordeste de la ciudad vio incrementados sus recintos habitacionales, incorporando terrenos dedicados a actividades agropecuarias, pero también necrológicas, como son buena muestra de ello las necrópolis del IES Xoán Montes o de la Plaza de Ferrol, que interrumpen su actividad como recinto funerario en el siglo III, precisamente, como consecuencia de esa redefinición del recinto urbano.

De esta manera, podemos decir que al igual que Braga, Lugo reproduce los valores, normas, rituales y creencias que caracterizan al ámbito funerario romano y

³⁴⁸ Gómez Vila, 2009a: 481-482; *IRG* II, 35; *IRG* II, 50.

³⁴⁹ *IRG* II, 74; *IRG* II, 32; *IRG* II, 31; *IRG* II, 27; *IRG* II, 28.

³⁵⁰ *IRG* II, 39; *IRG* II, 79; *IRG* II, 30; *IRG* II, 42; *IRG* II, 76; *IRG* II 73; *IRG* II, 36.

experimenta una introducción de los mismos bajo la variante crematoria para dar paso a la inhumación de manera paulatina a partir de la segunda mitad del siglo III.

Asturica Augusta presenta, al igual que Lugo, un número de cinco posibles necrópolis: la de Rectivía o puerta de Hierro situada al norte, pero siguiendo la salida de la ciudad de las vías XVIII, XIX y XX en dirección a *Bracara* y *Lucus*; la de San Dictino, en el margen noreste; la de "Aiptesa", situada al este y al margen de las vías XXXII y XXXIII que unían *Asturica* con *Legio*, *Caesaraugusta* y *Tarraco*; la de Prado Otoño, localizada al sureste y al margen de la salida de Astorga hacia *Emerita Augusta* y *Bracara* por las vías XVII, XXVI y XVII; y, por último, la ubicada en los terrenos del Colegio Santa María Madre de la Iglesia, al oeste y siguiendo la vía que conducía al Valle del Duerna. Sin embargo, de todas ellas tan solo las necrópolis de Prado Otoño y la de "Aiptesa" están documentadas y contextualizadas en el plano arqueológico, siendo el resto el resultado de especulaciones realizadas en torno al hallazgo de estelas funerarias fragmentarias y no siempre bien registradas.

Así, la necrópolis del Colegio de Santa María se definió en función del hallazgo de un epitafio que, aunque pudo haber pertenecido a una necrópolis situada en sus terrenos, no es menos factible la posibilidad de que las estructuras del edificio reaprovecharan su soporte como material de construcción. Situación similar es la de la necrópolis del convento de San Dictino señalada por Luengo (1956-1961) a finales de los años 50 del siglo XX, pero sin evidencias arqueológicas constatadas; o la también excavada por Luengo de "Aiptesa", de la que se conocen restos de incineración e inhumación, aunque la descripción del autor parece por momentos confundir los datos de esta necrópolis con la de Prado Otoño. De carácter igualmente dudoso son las necrópolis asociadas a la zona de Rectivía y la puerta de Hierro, en donde en los años 30 del siglo XX, Gómez (1931) había situado el hallazgo de numerosos enterramientos con ajuar e inscripciones, pero del que poco más sabemos. Ya en los años 80 de la misma centuria, Carro y Varela (1986) afirmaban haber encontrado en las inmediaciones de Santocildes cuatro sepulturas de inhumación del siglo V, aunque sin fundamentos suficientes para precisar fecha alguna, razón por la cual no se incluye aquí.

De esta manera, tan solo Prado de Otoño y "Aiptesa", a raíz de una excavación reciente, se sitúan como las únicas necrópolis documentadas hasta el día de hoy en Astorga. La primera fue descubierta a comienzos del siglo XX y, tal como vimos en Lugo, bajo una metodología insuficiente como para dejar constancia de toda la riqueza informativa que puede aportar un yacimiento de esta tipología. Aun así, se conoce la existencia de tumbas de incineración en forma de fosas en las que se depositarían las urnas cinerarias.

Por otro lado, la supuesta necrópolis de Aiptesa se ha visto revalorizada gracias a los estudios de González, Encina y Vidal (2003), que a raíz de la instalación de una red local de gasoductos pudieron intervenir en los restos de una necrópolis situada al

oeste, en la calle Vía Nova que circula en paralelo a la vía que comunicaba Astorga con *Legio, Caesaraugusta* y *Tarraco*. Por su localización, sus enterramientos podrían corresponderse con unos ramales situados al margen de la conocida necrópolis de Aiptesa o constituir otra independiente.

En cualquier caso, los hallazgos de estas sepulturas constituyen las evidencias que mejor nos permiten conocer la realidad funeraria vivida en la Astorga romana. En ella se documentaron tres sepulcros de inhumación realizados con ladrillo y con cubierta plana del mismo material o de pizarra, una inhumación de los restos de un feto en una bolsada cenicienta cubierta por un encachado de cantos rodados y dos tumbas de incineración. Por encima de estas estructuras y en sus inmediaciones se documentaron restos de ollas cerámicas relacionadas, seguramente, con las ofrendas y cultos realizados por los vivos a los muertos (González et al., 2003: 302). Junto a estas evidencias, se hallaron otros ajuares como restos de placas de oro caladas y un recipiente de vidrio (inhumación número 1), una moneda conservada en el cráneo de un individuo correspondiente con un as de Claudio del 41-54 (inhumación número 3) y, ya en relación con una de las sepulturas de incineración, restos de clavos, de un ungüentario y de madera calcinada que denotaría que el espacio había sido utilizado, no solo como sepultura, sino también para albergar la pira crematoria constituyendo, de este modo, un *bustum* propiamente dicho. Otro elemento de interés tiene que ver con la documentación de una estructura negativa a modo de trinchera, en la que se recuperaron restos de fauna y fragmentos cerámicos, tanto de tradición local y común como de *terra sigillata* y que podría indicar zonas destinadas a banquetes funerarios o lugares destacados para cualquier celebración mortuoria.

Los datos disponibles para el análisis de las necrópolis de Astorga son, por lo tanto, escasos y confusos. Con todo, a partir de las evidencias de la Vía Nova podríamos incidir en un carácter novedoso con respecto a la realidad planteada hasta el momento. El as de Claudio, hallado en el interior de un cráneo enterrado a través de un rito de inhumación señalaría una adaptación temprana de este ritual que, difícilmente, superaría el siglo II. De esta manera, podríamos indicar que en Astorga se realizan los mismos rituales ofrendas a sus muertos que en Lugo y Braga, se rigen por las mismas normas, costumbres e inquietudes,³⁵¹ pero en su territorio el rito de inhumación penetraría alrededor del siglo II y, por lo tanto, en cronologías más acordes con la realidad vivida en Roma y en gran parte del Imperio.

Si centramos nuestra atención en otros enclaves urbanos del territorio debemos destacar los centros de León y *Aquae Flaviae*. En el primero no se conoce ninguna necrópolis debidamente documentada. Quizá ello se deba a la labor especialmente destructiva que supuso la muralla, en cronologías análogas a las de las tres capitales conventuales, que se sirvió de la mayor parte de la epigrafía funeraria documentada

³⁵¹ Al igual que sucedía en Braga, en Astorga se documenta a través de la epigrafía (*IRPL*e, 99) la existencia de un *collegium* funerario.

en su espacio (Sánchez-La Fuente, 2010: 205) y alteró parte del trazado del campamento original (Morillo y García, 2005: 575). Por otra parte, la rápida introducción y organización de su comunidad cristiana, tal como veremos en el capítulo III, pudo haber motivado cambios prematuros en la distribución de sus necrópolis que dificultaran su constatación.

Con todo, se intuye la más que probable presencia de una necrópolis en la salida oeste de la ciudad a través de las vías XXXII y XXXIV que comunicaban *Legio* con *Caesaraugusta* y *Tarraco* y de donde procederían las únicas *cupae*³⁵² documentadas en nuestro espacio de estudio (Sánchez-La Fuente, 2010).³⁵³ A esta hipótesis se suman informaciones como la proporcionada por Fita en el siglo XIX, quien afirmaba haberlas visto personalmente junto a la puerta de San Isidoro y que su procedencia debería situarse en una de las salidas de *Legio* vinculadas, precisamente, con la de las vías XXXII y XXXIV (Fita, 1875: 634). Las características de este sistema de enterramiento se definen, sobre todo, por la reproducción de un monumento funerario de forma abovedada o de sección cilíndrica que podría albergar restos inhumados o incinerados y que evidencia un deseo de escenificar un alto estatus social (Andreu, 2010: 480-483). En el caso de las dos *cupae* de León, por sus rasgos tipológicos y morfológicos es posible afirmar que proceden de un mismo taller, por lo que, seguramente, fueran encargadas por personas relacionadas entre sí y destinadas a un mismo emplazamiento, lo que ahondaría en su carácter excepcional (Sánchez-La Fuente, 2010: 211-212).

Con respecto a *Aquae Flaviae*, las múltiples remodelaciones que afectaron al sustrato romano de la ciudad dificultan el conocimiento del único *municipium* documentado en el noroeste peninsular. La necrópolis mejor conocida se corresponde con la situada en el Largo General Silveira o Largo das Freiras, descubierta a raíz de la construcción de un aparcamiento subterráneo en los años 2000 y 2001. Se compone de tres estructuras de inhumación, dos de planta rectangular delimitadas por tégulas y otra consistente en una simple fosa excavada en el suelo. Todas ellas carecían de restos de ajuar más allá de pequeños fragmentos cerámicos asociados a procesos posdeposicionales y se disponían de acuerdo con un vial relacionado con la salida sur de la ciudad. Tampoco se hallaron estelas funerarias y su datación se fijó, por comparación con otras necrópolis como las de Braga, en torno al siglo IV (Carneiro, 2009: 375-379; Ribeiro, 2010: 73-74). Sin embargo, el estudio de los niveles sobre los que se disponía la necrópolis permitió definirlos como los propios de un área habitacional con cronologías de entre los siglos I y II que, tras su abandono, había incorporado funciones funerarias. Esta realidad nos llevaría a considerarla como una

³⁵² Mañanes (1991 y 2000) había situado en la muralla de Astorga la presencia de 24 *cupae* que han sido recientemente desacreditadas por Sánchez-Lafuente (2010: 219-221), al presentar una cronología tardía y una función ajena a la funeraria. Lo mismo se podría decir del epígrafe hallado en Vid de Gordón (León), cuyo contenido votivo desacredita su función funeraria.

³⁵³ *CIL* II, 5691 y *CIL* II, 5689.

zona afectada, al igual que sucedía en Lugo, por una redefinición de su espacio urbano con motivo de la construcción de su muralla y que, por lo tanto, nos permitiría reafirmar esa cronología estimada de entre los siglos III y IV (Carneiro, 2009).

Otra necrópolis relevante en *Aquae Flaviae* es la de la Pensão Jaime, de la que carecemos de los resultados de las excavaciones efectuadas a raíz de la ampliación del establecimiento hotelero que dio lugar a su descubrimiento. Aun así, a partir de los datos ofrecidos por el Ministerio de Cultura se puede inferir que se situaba en la salida norte de la ciudad, combinaba rituales de incineración e inhumación (Carneiro, 2009: 381-383) y, por autores como Ribeiro (2010), contenía siete sepulturas. Estos datos podrían sugerir una necrópolis dotada de una amplia cronología, tal como apunta el propio Ribeiro, o corresponderse con un momento de convivencia de ambos rituales.

Otra evidencia de enterramiento se documentó en el Largo do Arrabalde como consecuencia de las excavaciones efectuadas en los restos del antiguo balneario romano. Consiste en una simple sepultura de inhumación compuesta a partir de tégulas. Sin embargo, Carneiro (2009: 381) considera que estaríamos ante un enterramiento aislado, que aprovechó el fin de la actividad del edificio termal. Sería un caso similar al constatado en otros muchos puntos de nuestro espacio de estudio, y de los que hablaremos más adelante, en los que, por ejemplo, una *villa* abandonada es reaprovechada como necrópolis.

Otros autores han propuesto la existencia de más necrópolis basándose en datos indirectos o en informaciones no del todo esclarecedoras. Es el caso, por ejemplo, de Teixeira (1996), quien alude a la presencia de una necrópolis en la Capela de Santo Amaro, situada al oeste de la ciudad, y de otra localizada en la Capela de São Roque, al este de la misma, pero carentes de evidencias arqueológicas contextualizadas en cronologías romanas. Por otro lado, Rodríguez Colmenero (1997a y 1997b) añadía la necrópolis del Alto da Petisqueira, en función del hallazgo de tres inscripciones funerarias cuyo paradero se desconoce en la actualidad, y otra en la Rúa da Trindade, a partir de un epígrafe funerario documentado en el contexto de una excavación de urgencia en la que, al igual que la anterior, no se pudo constatar la presencia de ninguna sepultura.

De esta manera, para Chaves tendríamos documentadas a nivel arqueológico tan solo dos necrópolis situadas en la salida norte y sur de la ciudad que reproducirían, dentro de la parquedad de los datos, elementos equivalentes a la realidad vigente en Braga.

A partir de estos asentamientos urbanos lo que tendremos serán referencias a diversas necrópolis que nos muestran cómo se expanden y se adaptan los rituales y las costumbres funerarios romanos por el resto del territorio a través de núcleos rurales tipo *villa* o castro, de áreas de aglomeración secundaria con concentración de actividades productivas y comerciales o de lugares como las *mansiones*.

La necrópolis de A Lanzada (Sanxenxo, Pontevedra) (Blanco et al., 1961 y 1967; García Alén, 1973; Fariña, 1973, 1974 y 1975; Fariña y Filgueira, 1974 y 1977; Peña, 1982; López-Costas y Varela, 2008; López-Costas, 2012) es la que más información aporta en los últimos años gracias a la continuidad de unas excavaciones que dieron sus primeros pasos en los años 60 del siglo XX. Se trata de un espacio funerario dividido en dos zonas diferenciadas al que se asocia también la presencia de un *ustrinum* o crematorio.

La situada al norte presentaría rituales tanto de inhumación como de incineración consistentes en simples fosas excavadas en la arena, cistas de sección igualmente rectangular, pero delimitadas por tégulas o lajas de piedra dotadas, en algunos casos, de cubierta a dos aguas y la mayoría de ellas con presencia de ímbrice en el lugar destinado a albergar el cráneo del difunto. Los ajuares de esta zona consisten en los característicos restos cerámicos mencionados en otros espacios. Se evidencian igualmente fragmentos de clavos y hierros que reflejan el uso en alguna de las sepulturas de ataúdes de madera y también monedas que permiten datar el conjunto entre los siglos III y IV, siendo las sepulturas de incineración las más antiguas. Un elemento destacable es la frecuente presencia de conchas, característica de esta zona a juzgar por su documentación en otras necrópolis como la de Adro Vello, aunque esta última con cronologías más tardías de entre los siglos V y VII (García Martínez y Vázquez Varela, 1968; Carro, 1989a y 1989b). La otra zona, situada al sur, presenta enterramientos de inhumación que siguen la tipología de estructuras anteriores, pero sin ajuar y con orientación E-O frente a la imperante en la parte norte (N-S). Este hecho, unido a una cronología que puede ir del siglo IV al VII y a una separación espacial remarcada, podría indicar el carácter cristiano de los sepultados.

Otro enclave importante es Vigo. En él se documentaron gran cantidad de epígrafes funerarios, aunque de forma descontextualizada en su mayoría, razón por la cual le prestaremos mayor atención en el siguiente apartado. Aun así, cabe decir que la necrópolis a la que pertenecerían la mayoría de las inscripciones, la no documentada aún del Arenal, se dataría entre los siglos I y II (Acuña y Rodríguez García, 2000: 204), en el siglo II (Baños, 1994: 102) o en la primera mitad del III (Juliá, 1971: 19) en función de criterios epigráficos. Este panorama funerario se vio enriquecido por la constatación de una segunda necrópolis en la calle Hospital 5, en donde se combinaban tumbas de incineración con otras de inhumación. A diferencia de lo expuesto hasta el momento, las tumbas de inhumación estaban selladas por las de incineración, que datarían del siglo III. De esta manera, en Vigo tendríamos una necrópolis en la cual se introduciría con anterioridad al siglo III la inhumación y en donde, con posterioridad, irrumpiría la incineración (Pérez Losada, 2002: 252).

Por otro lado, necrópolis en las que se documentan ambas prácticas funerarias las tenemos en Feás (Lalín, Pontevedra). Aquí se registraron dos sepulturas en las que se realizaron los dos tipos de ritual y con dataciones poco precisas que oscilan

entre los siglos II y V (Caramés y Rodríguez, 2002). Lo mismo se puede decir del caso de Póvoa de Lanhoso en Garfe (Braga) (Carvalho, 1991-1992), con cronologías del siglo I al V, aunque, a juzgar por la cerámica documentada, el momento de mayor actividad de la necrópolis podría corresponderse con el siglo III. A pesar de no tener constancia de rituales inhumatorios, estos no pueden ser descartados dada la naturaleza sesgada del registro y su amplia cronología.

De difícil interpretación resultan también las necrópolis documentadas en las calles da Raíña y Rego de Auga de *Brigantium*, con enterramientos de incineración datados sobre los siglos II y III e inhumaciones de planta rectangular a base de tégulas con cobertura a dos aguas carentes de ajuar, de entre los siglos IV y V (Luengo, 1955; Naveiro, 1988 y 1994; Vázquez Gómez, 1992; Tomas, 2004; Rodríguez Resino, 2005: 77-78). Por otra parte, en la zona del istmo y las calles de A Franxa y A Florida se registraron igualmente sepulturas de inhumación de sección triangular como las presentes en otras necrópolis como la de Guisande (Valdés, 1996) o Currás (Gómez Sobrino et al., 1980), pero también de otras tipologías como un sarcófago monolítico, tumbas de sección rectangular con paredes de ladrillo y cubierta de piedra o tumbas de planta trapezoidal formadas por lajas de piedra. A ello deberíamos sumar restos de difícil clasificación como los hallados en la calle de Nosa Señora do Rosario, en donde se documentaron restos cerámicos romanos con otros objetos de época moderna y la mitad de un cráneo humano (Naveiro, 1988: 40). Con todo, la información no resulta esclarecedora por la metodología de excavación y documentación empleadas, la propia dinámica urbana de A Coruña que ha alterado sustancialmente el entramado romano, desconocido en su inmensa mayoría, o la propia composición del subsuelo que impide evidenciar secuencias estratigráficas definidas.

Otro ejemplo de necrópolis que combinaría ambos rituales funerarios lo tendríamos en Cortes (Mazedo, Monção, Viana do Castelo). Aquí se registraron seis sepulturas de planta rectangular limitadas por tégulas, pavimentadas con ladrillos, con cubierta de lajas de granito, fechadas en torno al siglo IV y dotadas alguna de ellas de ajuar en forma de restos cerámicos. La presencia en una de las sepulturas de cenizas podría indicar su uso para albergar restos de cadáveres incinerados, pero tampoco se descarta que sean fruto de procesos posdeposicionales, por lo que Cortes sería una necrópolis exclusivamente de inhumación (Marques, 1984).

Finalmente, otra muestra sería la de Gondomil, situada en Valença do Minho (Viana do Castelo) (Almeida y Abreu, 1987). Se trata de una necrópolis compuesta por más de una veintena de tumbas de incineración datadas entre mediados del siglo I e inicios del II. Estas se sitúan a escasos metros del castro que lleva el mismo nombre, lo que evidenciaría como en las comunidades rurales no solo se adopta una nueva ritualidad funeraria, sino también la normativa y la tradición romanas de situarlas en el exterior del poblado, alrededor de la principal vía de comunicación y de forma ordenada y delimitada. La práctica más desarrollada en Gondomil fue la del

bustum, es decir, incineración y depósito de las cenizas en el mismo espacio, junto a elementos de ajuar y objetos vinculados a banquetes funerarios.

Centrándonos ya en necrópolis exclusivamente inhumatorias, en Agra de Guisande (Cerceda, A Coruña) se documentaron cinco tumbas de inhumación y quizá una sexta que responden a estructuras de sección triangular delimitadas por tégulas en las que no se hallaron restos humanos ni de ajuar que permitieran datar el conjunto (Valdés, 1996).

Otro ejemplo lo tenemos en la necrópolis de Ouvigo (Blancos, Ourense), en la que se distinguen, al igual que en A Lanzada, dos zonas diferenciadas por su uso cronológico. En la parte norte y este los enterramientos datan entre los siglos IX y XIII, mientras que en el sector occidental y meridional Rodríguez Colmenero (1985) documentó ocho tumbas divididas en fosas simples, tumbas de tégulas y sarcófagos excavados o contruídos con piedras o argamasa de los siglos III al V.

Por último, aludiremos a dos yacimientos situados en las inmediaciones de nuestro espacio de estudio, pero dotados de gran interés para el mismo: la necrópolis de A Fraga (Alpendurada, Marco de Canavases, Porto) y la de Gulpilhares (Vila Nova de Gaia, Porto). La primera resulta interesante por contener el elevado número de treinta sepulturas de individuos sometidos a rituales de incineración, cuya realización física tendría lugar en otro espacio no identificado. Dichas sepulturas se caracterizaban por disponer de una estructura en forma de caja a partir de cinco lajas de granito, en la que la quinta se utilizaba a modo de cobertura; de esta manera, el *locus sepulcral* quedaba completamente delimitado. En el interior se documentaron diversas ofrendas, entre las que se incluían los recipientes cerámicos característicos vistos hasta el momento (Fabião et al., 2008: 9-21).

En cuanto a la necrópolis de Gulpilhares, esta data entre los siglos IV y V y reproduce las características y estructuras que definían a las necrópolis de inhumación y entre las que destacan las fosas simples y los enterramientos de sección rectangular contruídos a partir de la sucesión de tégulas. Lo relevante de ella es su gran extensión, más de 1.700 m²; la articulación de sus cuatro zonas a través de viales menores, realidad que por el carácter fragmentario de las necrópolis mencionadas no siempre era apreciable, y la perduración de ajuares en un 58 % de las sepulturas que denotan la pervivencia de las costumbres funerarias romanas hasta entrado el siglo V. Además, aquí es posible observar una convivencia de las estructuras romanas con otras de la Edad del Bronce, mostrando así de manera simbólica el regreso a unos rituales practicados en ese mismo espacio en el pasado, en función, seguramente, de una situación igualmente privilegiada entre las vías de comunicación de la región (Lobato, 1995).

A todo este conjunto podríamos añadir los casos de *villae* cuya función habitacional y productiva es abandonada en torno al siglo IV para albergar, a

continuación, diversas necrópolis que por su vinculación posterior con el cristianismo serán analizadas en nuestro tercer capítulo.

También sería conveniente referirnos a aquellas evidencias señaladas a la hora de abordar la muerte en la Edad del Hierro y cuyas cronologías y tipología de enterramiento coinciden con la adopción por parte de las sociedades castreñas de los rituales romanos. Nos referimos a las estructuras de inhumación del Castriño de Bendoiro (Lalín); a las sepulturas de incineración de carácter dudoso de Cividade de Terroso (Pova de Varzim) o Âncora; a otras más evidentes también de incineración como la del castro de Coaña; al conjunto de Meirás; a los depósitos de incineración del castro de Palheiros, y a las demás noticias aludidas y comentadas en su momento y que se entienden mejor dentro de un contexto de penetración de la cultura funeraria romana en sus comunidades.

Con todo, la introducción de las costumbres necrológicas romanas en sociedades castreñas queda mejor evidenciada en contextos como el del castro de Monte Mozinho (Penafiel). Aquí, al contrario de buena parte de los casos anteriores y como resultado, tal vez, de una mejor documentación, los enterramientos se sitúan en los exteriores del asentamiento y presentan unas cronologías que van del siglo I al IV. Las sepulturas más antiguas consistían en fosas de incineración entre las que se constató la presencia de un *bustum* y restos cerámicos que reproducían la naturaleza de las ceremonias y ofrendas funerarias romanas. Siguiendo el panorama descrito hasta el momento, en el siglo III se introduce en el castro la costumbre de la inhumación a través de sepulturas que se distribuyen por las bifurcaciones de los caminos que conducen al castro (Soeiro, 1998a).

Además de estas necrópolis hemos de suponer la existencia de otras muchas que se pueden intuir a partir de la distribución de gran cantidad de inscripciones funerarias, hoy en día descontextualizadas, y del empleo en ellas de tópicos como el de *hic situs est*; expresión que hacía hincapié en la materialidad del cadáver para concentrar mejor los rituales destinados a su culto. También es necesario señalar que todas estas necrópolis suponen una pequeña muestra de la realidad funeraria vivida en la *Gallaecia* romana. Una parte importante de sus habitantes, seguramente, no podría costearse un enterramiento en ellas. O, de hacerlo, lo haría a través de medios humildes que no siempre dejan testimonio arqueológico. Por otro lado, es necesario considerar que otra parte indefinida de los habitantes del noroeste peninsular no tendrían por qué haber asimilado la expresión material de la muerte romana, pudiendo así continuar con las tradiciones expresadas a lo largo del capítulo I.

La conjunción de todas estas realidades resulta fundamental para mantener una imagen global de una realidad heterogénea e híbrida como es la que caracterizaría al mundo simbólico galaicorromano. En cualquier caso, de los datos expuestos podemos esgrimir un cuadro general en donde la expresión material de la adopción del ámbito funerario romano se definiría por una imitación bastante exacta.

Así, la muerte en *Gallaecia* adquiere materialidad a través de unas necrópolis que siguiendo las normas y las costumbres romanas se distribuyen extramuros y en relación a las principales vías de comunicación. De igual modo, no constituyen realidades estáticas, sino que experimentan cambios en función de las modificaciones que sufren los asentamientos con los que se vinculan, tal como vimos en los casos de Lugo o *Aquae Flaviae*. Pero, sobre todo, recrean cambios que reflejan las alteraciones que afectan a los ciudadanos galaicorromanos en cuanto a inquietudes y costumbres funerarias que se caracterizan por una hegemonía de la incineración hasta el siglo III, momento en el que conviviría con la inhumación para dejar paso a un empleo mayoritario de la inhumación. Aun así, hay excepciones y es posible que la cremación de los cadáveres perdure hasta fechas situadas en torno al siglo VI (caso de la necrópolis de la vía XVII de Braga) y, en otros, que las inhumaciones se constaten en el siglo II (necrópolis de Hospital 5 de Vigo o el recinto funerario asociado a la necrópolis de Aiptesa).³⁵⁴ De este modo, se puede decir que la expresión material de la muerte en *Gallaecia* reproduce los valores y los mecanismos propios de la tradición romana, pero, como es lógico, se amolda a los ritmos y a las pautas que sus ciudadanos imponen.

En cuanto a los elementos de ajuar, todos ellos parecen vincularse con los gestos y ceremonias que estaban asociadas a la muerte en Roma. Así lo expresan las monedas documentadas como garante de una protección del muerto en su tránsito al *Más Allá*; los diversos recipientes cerámicos enteros o fragmentados³⁵⁵ destinados a contener los alimentos que saciarán la sed y el hambre que impedirán a los difuntos convertirse en sombras; estructuras anexas como los tubos de libación del jardín de San Roque (Lugo) destinados al mismo fin; la asociación también habitual de objetos de vidrio relacionados con ungüentarios para purificar y proteger de espíritus malignos al difunto; o la frecuente presencia de lucernas para iluminar a los muertos en el mundo de las sombras y evitar así que pasaran a formar parte de las mismas.³⁵⁶

³⁵⁴ Estas cronologías son acordes a la tradición vivida en Roma, pero también en otros puntos de la península Ibérica como, por ejemplo *Tarraco* (Gurt y Macías, 2002: 107-108), Valencia (Cancela, 2002) o Mérida (Bendala, 1976; Nogales y Márquez, 2002). Aquí la inhumación comienza a aparecer en sus registros arqueológicos a finales del siglo I y predomina a partir del siglo II sobre las tumbas de incineración con las que convivirá a partir de entonces.

³⁵⁵ A pesar del carácter sagrado que envuelve a las sepulturas, resulta habitual documentar los objetos de ajuar en estado fragmentario. Esta circunstancia, si bien puede responder a dinámicas propias de procesos posdeposicionales, también puede tener un origen en gestos intencionales con los que buscar una destrucción de los recipientes para asegurarse que los alimentos que ofrecían a los muertos fueran aprovechados exclusivamente por ellos y evitar, al mismo tiempo, posibles profanaciones (Fabião et al., 2008: 29).

³⁵⁶ En este sentido también se han de entender restos líticos como lascas, núcleos o láminas de sílex que servían en la antigüedad para producir fuego y que se documentan en necrópolis como la de Gulpilhares (Lobato, 1995: 69).

2. 2. 3. La muerte expresada: la epigrafía funeraria de *Gallaecia*

A la hora de comprender cómo se expresaba el sentimiento y la concepción de esa muerte material localizada y delimitada en las necrópolis, la epigrafía funeraria constituye una fuente fundamental. Ella es la única capaz de mostrarnos este tipo de realidades subjetivas a través de sus dos principales componentes: el epígrafe y los elementos decorativos. Junto a las aras votivas, representa la evidencia más importante que nos ha legado la presencia romana en el noroeste peninsular en relación a su capacidad de plasmar materialmente el pensamiento simbólico. A partir de ella, las comunidades galaicas aprendieron nuevas formas de enfrentarse a la muerte; materializaron y señalaron sus tumbas, y erigieron inscripciones en las que manifestaban la individualidad del difunto a través de fórmulas que revelaban la adopción de una nueva religiosidad y sentido de la muerte, al menos, en su apariencia.

González García (2009: 137-138) afirmaba que es necesario otorgarles a las poblaciones indígenas un papel mucho más importante y activo en lo que a adopción de la práctica epigráfica se refiere. En efecto, lejos de considerar a las comunidades del noroeste peninsular como elementos pasivos que integran en su vida cotidiana prácticas y costumbres procedentes de la cultura dominante de sus nuevos gobernantes, la rápida romanización experimentada resultaría imposible sin el beneplácito y la decidida colaboración de parte de sus habitantes, en concreto, de sus élites, ya sean de tradición prerromana o creadas ahora por su colaboración con los agentes romanos.

En lo que respecta a la adopción de los rituales y las fórmulas que expresarán los sentimientos de la muerte romana, esta realidad se hace patente a partir de las primeras manifestaciones funerarias constatadas en *Gallaecia* y que tienen relación, en primer lugar, con miembros del ejército y la administración romana,³⁵⁷ pero también con las élites autóctonas documentadas a través de conceptos como el de *princeps* o del símbolo \supset ("C invertido").

Tal como indicamos al inicio del apartado, la tumba y el epígrafe permitían erigir un monumento al recuerdo de una persona. Pero, al mismo tiempo, era una forma de realzar la posición social del individuo y de su familia sobre el resto de miembros de su comunidad. En este sentido, la asimilación de este mecanismo en una sociedad ágrafa y carente de este tipo de recursos conmemorativos como era la galaica, será especialmente bienvenida por parte de sus nuevas élites, más aun si tenemos en cuenta el proceso de individualización y de jerarquización que venía experimentando su sociedad desde la segunda Edad del Hierro y, sobre todo, con el surgimiento de los *oppida*. Como comentamos en su momento, no era necesario saber leer o interpretar las grafías inscritas en los epígrafes. El hecho diferencial del individuo

³⁵⁷ Por ejemplo, el soldado de la legión X Gémina Marco Cornelio (AE 1990, 558) o el *sacerdos* anónimo documentado en Astorga (CIL II, 2638; IRPLe, 77).

quedaba manifestado a través de la propia presencia de una escritura vinculada a su persona; de ahí su rápida adopción y su presencia en elementos ajenos a instrumentos votivos o funerarios como las estatuas-menhir o los guerreros galaico-lusitanos.

La figura de los *principes* aparece constatada en zonas como Prado de la Guzpeña (León),³⁵⁸ Vegadeo (Asturias)³⁵⁹ y por duplicado en una inscripción de Lugo,³⁶⁰ en cronologías de la primera mitad del siglo I. Con posterioridad a estas fechas, como consecuencia del uso abreviado de la fórmula de consagración a los dioses *Manes*, tendríamos los casos de A Coruña³⁶¹ y de Riaño (León).³⁶² En la terminología política romana, el *pinceps* carecía de una definición social o jurídica propiamente dicha, de tal manera que se empleaba como título genérico vinculado a un rango social elevado, tanto relativo a grupos indígenas como a otros integrados en su estructura socio-política (Rodríguez Neila, 1998: 117-118).³⁶³ De este modo, los *principes* de las estelas funerarias de Prado de la Guzpeña, Vegadeo y Lugo pudieron representar personajes destacados de la sociedad galaica que habrían integrado la cultura romana hasta el punto de reproducir en su muerte los elementos constituyentes del ritual funerario romano, incluyendo su expresión epigráfica.

Los tres casos comparten un elemento mucho más extendido en la epigrafía del noroeste peninsular como es el símbolo \supset o la alusión a la *origo* del difunto. Así, tanto en el caso de Lugo como en el de Vegadeo aparece representado este signo y en el de Prado de la Guzpeña, si bien no lo hace, sí se menciona en él el origen *cantabrorum* del *pinceps*.

Pero, ¿cuáles son las implicaciones de este símbolo? Fueron muchas las interpretaciones formuladas e intenso el debate que suscitaron.³⁶⁴ Sin pretender profundizar en una polémica que escapa de los objetivos de este trabajo, tanto desde las teorías iniciales de Schulten (1943), en las que se identificaba como *centuria*, a las actuales que, en gran medida, siguen los postulados esgrimidos por Albertos Firmat (1975) y Pereira (1978), que lo leen como *castellum* o *castrum*, siempre ha sido un signo asociado con el origen del individuo representado en el epitafio o en la inscripción votiva, de manera semejante a los topónimos formados a partir del sufijo -*briga*. El problema radica, sin embargo, en algo ya señalado por López Barja (1999) y es que el *ius originis* es un derecho ligado a la condición de ciudadano romano, algo

³⁵⁸ AE 1997, 875.

³⁵⁹ AE 1946, 121.

³⁶⁰ CIL II, 2585=IRG II, 50=IRLu 34.

³⁶¹ AE 2005, 844.

³⁶² ERPLe, 365.

³⁶³ Un término empleado con mayor asiduidad para representar la relevancia social de los individuos en la epigrafía de *Gallaecia* será el de *vir*, aunque con posterioridad a los momentos iniciales de los que estamos tratando y en relación a cargos públicos como los ediles o los duunviros.

³⁶⁴ Una buena síntesis de las múltiples interpretaciones a las que fue sometido el símbolo \supset ("C invertido") puede observarse en el trabajo de Brañas (2004: 158-194) o en el de Fernández Calo (2016b: 104-107).

que no estaría presente en *Gallaecia* hasta la concesión ya abordada del *Ius Latii* por parte de Vespasiano y que coincide, paradójicamente, con la desaparición de este símbolo en la epigrafía de nuestro espacio de estudio.

De este modo, si jurídicamente las comunidades galaicas con estatuto peregrino manifestaban un derecho propio de ciudadanos romanos e incluso, en algunos casos, bajo el término *princeps*, es posible que las estelas funerarias que contienen dicha distinción y el símbolo \supset evidencien que la soberanía romana en *Gallaecia*, al menos en un primer momento, se apoyó en la concesión de determinados privilegios a élites de su territorio. Estas, a su vez, manifestarían su estatus a través de la adopción y reproducción de valores culturales romanos como el propio ritual y el hábito epigráfico. Estaríamos, por lo tanto, ante un sistema de estrategias similar al esgrimido por Luttwak (1987) o el propuesto por Polibio (21. 11) o Livio (37. 25), en donde todo lo relacionado con el ámbito funerario romano sería introducido por los propios agentes romanos, fundamentalmente el ejército, e integrado y expandido con posterioridad por parte de las élites locales. Esto explicaría, por ejemplo, que en una inscripción como la de *Fusca*,³⁶⁵ a pesar de que se remarque su pertenencia a los *celtas superamaricos* y al \supset *blaniobrensi* se represente a la misma con *stola*³⁶⁶ y al estilo romano. Lo importante era expresar su condición de individuo privilegiado.

Siguiendo este proceso, las inscripciones funerarias se expandirán por todo el territorio y por todos los sectores sociales, a partir de tres tipos de soportes: estelas, cartelas y aras funerarias. Las primeras presentan una morfología vertical como consecuencia de su funcionalidad orientada a señalar la presencia de una tumba sobre la que estaría hincada. Las cartelas tienden a la horizontalidad y están pensadas para estar sustentadas en otro soporte. Las aras, por su parte, adoptan la morfología de los monumentos votivos como resultado de estar consagradas a una divinidad, en este caso, a los dioses *Manes*.

Precisamente, la alusión a estos dioses en las inscripciones funerarias nos aporta una información relevante en cuanto a su periodización. Así, la consagración a los dioses *Manes* es una realidad no constatada con anterioridad al siglo II (López Barja, 1993: 37; Baños, 1994: 103; Ayán Vila y López Barja, 2007: 287), por lo que, en cierta manera, supone un paso más en la adopción de los rituales funerarios en *Gallaecia*. Su presencia remite, una vez más, a las reformas llevadas a cabo por Augusto, entre las que se encontraba la recuperación de una vieja costumbre, como era la de consagrar las sepulturas en honor a los dioses *Manes*. Con todo, la importancia que tenía la inscripción funeraria para conmemorar la figura del difunto y

³⁶⁵ *CIL* II, 2902.

³⁶⁶ Otra de las medidas promocionadas por Augusto en sus reformas de las costumbres romanas fue el de impulsar el uso de la toga entre los hombres y el de la *stola* entre las mujeres como símbolo de su estatus y su pertenencia a la ciudadanía romana. El hecho de que se representen bajo esta apariencia estas primeras muestras de individuos galaicos sepultados bajo rituales funerarios romanos ahonda aún más en el deseo de manifestar su nueva condición sociopolítica.

su recuerdo hizo que esta medida tardara casi un siglo en afianzarse en el conjunto del Imperio, primero de forma completa (*Dis Manibus* o *Dis Manibus Sacrum*) y, posteriormente, abreviada (*D. M.* o *D. M. S.*) (Ruiz Trapero, 2011: 351).

La irrupción de los dioses *Manes* en nuestra epigrafía funeraria nos permite caracterizar la mayor parte de las inscripciones documentadas en *Gallaecia*, al presentar en su mayoría unas cronologías que oscilan entre los siglos II y III en función casi siempre de cuestiones tipológicas y morfológicas ante la descontextualización que suelen padecer. De este modo, la mayoría de ellas se componen al menos de seis partes fundamentales: invocación de forma abreviada o completa a los dioses *Manes*; el nombre del difunto y su edad; la expresión de una fórmula o tópico funerario; el nombre del promotor de la inscripción, y, finalmente, un verbo que indica la motivación que hay detrás de dicha acción.

La figura de los *Manes* será abordada más adelante, pero podemos anunciar que su inclusión tiene que ver con el deseo de que estos dioses que actúan al servicio de Plutón favorezcan la llegada del alma del difunto al inframundo en las mejores condiciones posibles y propicien así una estancia rápida y próspera hacia los Campos Elíseos. Otro aspecto de interés tiene que ver con el uso del término *sacrum* y que conecta con una realidad que comentábamos al analizar los dioses del panteón galaicorromano: su presencia no tiene porque estar anunciando el carácter sagrado del soporte o del espacio al que se vincula la inscripción. En este caso, el hecho de que ninguno de los epitafios con la expresión *Dis Manibus Sacrum* incluya fórmulas del tipo *dedit* (dio), *dedicavit* (dedicó/consagró) o *donum* (dio como ofrenda) y que, en su lugar, se sitúen las omnipresentes *posuit* (colocó), *fecit* (realizó) o *faciendum curavit* (se encargó de hacerla), remite a una idea de agradecimiento y lealtad (hacia el difunto más que hacia los dioses) y no de devoción religiosa.

La importancia del nombre del fallecido también fue comentada. Solo cabe incidir en su relevancia de cara a dirigir los rituales y celebraciones ofrecidos a los difuntos hacia el individuo particular que conmemora su epitafio. Así se posibilita esa doble función de perduración de su recuerdo, pero también de la realización de ofrendas y cultos que le permitirán continuar con su personalidad en el *Más Allá* y evitar ser absorbido por las sombras o entre los *Manes* divinizados.

En cuanto a los tópicos o expresiones funerarias, hay una gran cantidad de epitafios carentes de este elemento. No obstante, los más destacados tienen que ver con el propio difunto: *hic situs est* y *sit tibi terra levis*. A partir de los datos analizados, en los epígrafes en los que se hace mención a alguno de estos tópicos (249 epitafios), en un 56 % de los casos se emplea la fórmula *hic situs est*, en un 20 % *sit tibi terra levis* y en un 22 % ambas fórmulas.³⁶⁷ A estas expresiones habría que añadir variantes

³⁶⁷ Son frecuentes también la reproducción de errores en lo que al orden de los componentes que integran las fórmulas se refiere y que, por lo tanto, van más allá de la simple supresión de alguno de ellos pudiendo, de este modo, ser el resultado de una decisión intencionada del lapicida por cuestiones de espacio. Así, es posible encontrarnos con casos en los que se formule la expresión *Sit Levis Terra*

como la de *opto sit tibi terra levis* (Vigo, Pontevedra),³⁶⁸ *hic sepelitus est* (Fuente de San Esteban, Cacabelos, León)³⁶⁹ o las cuatro inscripciones que recogen la expresión *sepultum est*.³⁷⁰

Mediante el tópico *sit tibi terra levis* se remarca el anhelo de que "la tierra le sea leve" al difunto; un deseo en el que se incidiría aún más por medio del uso de la forma verbal *opto* y que alude a una concepción dual del individuo entre cuerpo y alma y del que se desea una separación próspera que no impida a la última realizar el viaje que ha de iniciar con la muerte. Por otro lado, *hic situs est*, *hic sepelitus est* o *sepultum est* se refieren más bien al elemento corporal, es decir, a la parte material del difunto y a la indicación espacial en donde los vivos le han de rendir culto para favorecer su estancia en el Orco y la consecución de un desenlace óptimo (bien alcanzar los Campos Elíseos, o bien la transmigración del alma).

La preferencia por la fórmula *hic situs est* no tiene porque tener un significado simbólico específico. Más bien puede responder al hecho de que parece haber sido la expresión empleada por los primeros soldados afincados en el noroeste peninsular y los primeros galaicos en reproducir sus rituales funerarios, tal como evidencian los epígrafes dotados del símbolo \supset . Sin embargo, sí ilustra esa doble función a la que aludíamos al explicar el papel de las inscripciones funerarias: localizar y concentrar en un espacio definido los cultos y rituales destinados a honrar al difunto y, con ello, apelar a los vivos a que participen en los mismos. Precisamente este último aspecto explica el empleo de tiempos verbales y otro tipo de expresiones con las que se busca un diálogo entre el difunto y la persona que lee la inscripción, aprovechando su localización en vías de comunicación dotadas de gran afluencia de viandantes. En este sentido, son muy numerosos los epitafios que reclaman al caminante que detenga sus pasos y lea en voz alta el nombre del difunto para revivir así su recuerdo entre los vivos.

La lectura de los epitafios no era obligatoria en la cultura romana, pero sí era una acción considerada como muestra de *pietas* con la que el individuo sería recompensado por el destino a través de la lectura de su propio epitafio una vez fallecido. Un epígrafe documentado en Beja (Baixo Alentejo) ilustra a la perfección esta realidad: (...) *pues tú [que] lo lees serás también leído* (...).³⁷¹ Las pocas inscripciones que tenemos constatadas en *Gallaecia* que apelan directamente al viandante responden a esta misma finalidad: *para que tú que lees digas que la tierra*

(IRPLe, 89), *Tibi Terra Levis Sit* (Rodríguez Colmenero, 1997a, 249=EE, IX 273) o *Hic Situs Hest* (CIL II, 5717=IRPLe, 292).

³⁶⁸ CIRG II, 47.

³⁶⁹ IRPLe, 222.

³⁷⁰ CIL II, 2534=IRG IV 132 (Lobios, Ourense); CIL II, 2592=IRG II, 42=IRLu 48 (Lugo); HEp 6, 1996, 1078 (Paredes de Coura, Viana do Castelo); Rodríguez Colmenero, 1997a, 251 (Valpaços, Vila Real).

³⁷¹ CIL II, Sup., 5186.

te sea leve (Lugo)³⁷² u *os sea leve* (Braga)³⁷³ y *te ruego que al pasar digas que la tierra te sea leve* (Bretal, Ribeira, A Coruña)³⁷⁴. Aun así, los epitafios podían servir para proteger el sepulcro y mantener intacto el carácter sagrado del cadáver. Para nuestro territorio, contamos con el ejemplo ya aludido de la urna cineraria de la necrópolis de San Roque (Lugo).³⁷⁵ Finalmente, otra función de las apelaciones, no constatada en el noroeste peninsular, es la invitación al viandante para que realice ofrendas al difunto. La conjunción de estas dos últimas funciones aparece expresada en una elocuente inscripción de Roma: *Viajero, no mees en esta tumba, te lo ruegan los huesos enterrados de este hombre. Y si eres una persona agradable, prepara una copa, bebe y dame un poco a mí también.*³⁷⁶

Otra realidad expresada en las inscripciones funerarias de *Gallaecia* tiene que ver con el deseo manifestado por sus ciudadanos de recibir unos rituales funerarios y un epitafio conforme a unas pautas indicadas en vida por el difunto y que quedarían registradas en los propios epígrafes con la expresión *ex testamento*³⁷⁷ o para que fueran realizadas por los herederos del fallecido (*heres exs testamento*).³⁷⁸ Sin embargo, no siempre uno tenía claro que la muerte le fuera a sorprender en un momento de bonanza económica o en el que tuviera una persona o un grupo dispuesto a asegurarle unos rituales funerarios óptimos, razón por la cual se acogía a los llamados *collegia* funerarios que, como vimos, también están constatados en Braga³⁷⁹ y Astorga.³⁸⁰

En relación con lo anterior, los epitafios galaicorromanos documentan la naturaleza de los encargados de realizar los rituales funerarios y de erigir los monumentos epigráficos. En la mayoría de las ocasiones, se trata de familiares cercanos (maridos, esposas, hijos, padres o hermanos), pero también podían ser individuos relacionados con el difunto de manera secundaria como, por ejemplo, esclavos, libertos o cualquier otro beneficiario de sus bienes por testamento o que formara parte de sus redes clientelares.

Los mensajes inscritos en los epitafios reproducen además una práctica amparada por la legislación romana como es la delimitación exacta del espacio sepulcral. Esta puede expresarse a través de la fórmula *in fronte pedes* o *in agro pedes*. La que tenemos documentada en *Gallaecia* a través de una inscripción

³⁷² *IRLu*, 29=IRG II 40.

³⁷³ *AE* 1974, 393.

³⁷⁴ *CIL* II, 2567=*CIRG* I, 79.

³⁷⁵ Rodríguez Colmenero, 1995a: 122-124=Gómez Vila, 2009a: 507.

³⁷⁶ *CIL* VI, 2357.

³⁷⁷ Una muestra de ello en Astorga (León) (*CIL* II, 5076=*IRPL*e, 85).

³⁷⁸ Ejemplos de esta realidad son los documentados en Astorga (León) (*AE* 1928, 163=*IRPL*e, 84 y *CIL* II, 2650=*IRPL*e, 112), A Pobra de Trives (Ourense) (*CIL* II, 2604=IRG II, 92=IRG IV, 123), A Rúa de Valdeorras (Ourense) (*CIL* II, 2610=IRG IV, 115) o Mos (Pontevedra) (*CIL* II, 5614=*CIRG* II, 135).

³⁷⁹ *AE* 1973, 299.

³⁸⁰ *IRPL*e 99.

procedente de León³⁸¹ se corresponde con la primera y alude a la longitud tomada en el sentido del camino junto al que se ubica la tumba. De este modo, el significado de esta expresión nos remite a la preocupación del difunto o del encargado de realizar la sepultura de que esta tuviera garantizado siempre el acceso; así, el terreno indicado, aquí, ocho pies, quedaba vinculado en el propio epitafio como espacio funerario y, por lo tanto, no sujeto a posibles alteraciones como, por ejemplo, las relativas a su propiedad.

Por último, un aspecto del que no hemos podido encontrar ningún testimonio en nuestro espacio de estudio, pero que consideramos que ha de aparecer en cuanto se realice una revisión más exhaustiva del corpus epigráfico, tiene que ver con el símbolo *theta nigrum* (θ). Este signo de origen griego procede de la abreviatura del término *tánatos* o muerte (*θάνατος*) (Watson, 1952) que es introducido en la epigrafía funeraria latina para expresar la condición física del difunto. La intranscendencia aparente de señalar la naturaleza mortuoria de los restos no sería tal si tenemos en cuenta, como señalan Perea Yébenes (2009) y Subirats (2013: 250-251), que detrás de su empleo puede esconderse un concepto más específico como es el de *muerto en combate*. Ello permitiría complementar estudios relacionados con soldados o con la vida de los anfiteatros.

En definitiva, los epitafios conservados en nuestro espacio de estudio revelan unas pautas, unas creencias y una actitud frente a la muerte comunes y conformes a la realidad presente en la mentalidad romana. Pasemos ahora a analizar el segundo de sus componentes: los elementos ornamentales.

Al estudiar el ámbito de la muerte en la Edad del Hierro señalábamos ciertos elementos figurativos: punteados, zigzagueos, eses dobles (SS), bandas paralelas o sucesiones de círculos concéntricos vinculados con elementos acuáticos, utensilios de la cultura material como los torques o los calderos y algún que otro motivo zoomorfo como pájaros, équidos, cérvidos o peces. La introducción de las estelas funerarias supondrá un cambio significativo en esta realidad, aunque continuarán vigentes ciertos elementos como los círculos concéntricos, los zigzagueos, las bandas paralelas o los punteados. De igual modo, la interacción entre ambos imaginarios de la muerte dará lugar también a soluciones específicas o, por lo menos, que pueden ser definidas como características de nuestro espacio de estudio como es la relevancia otorgada a la materialización de la figura del difunto, bien sea a través del propio soporte (estelas antropomorfas) o bien de su grabado (Franco y Pereira, 2005).

Como anunciamos en el primer capítulo, las figuras antropomorfas en la cultura romana se solían representar en parejas, en grupos familiares o como instrumento para ilustrar ciertas facetas de la vida del difunto. En *Gallaecia*, en cambio, a pesar de

³⁸¹ IRPLe 149.

que esta función también está presente desde los inicios del hábito epigráfico,³⁸² parece utilizarse en la mayoría de los casos tan solo para ensalzar la imagen del difunto. Aun así, los elementos figurativos mejor documentados se relacionan con realidades presentes en todo el Imperio y, especialmente, en el conjunto de la península Ibérica. Nos referimos a motivos astrales como los crecientes lunares o los discos solares, arquerías o espacios abiertos en las inscripciones y motivos florales.³⁸³

Con respecto al significado de los elementos astrales, las interpretaciones tradicionales oscilan entre las que consideran su origen en una tradición o influencia mediterránea fenicio-púnica; las que sostienen su naturaleza autóctona, y las que defienden su introducción en *Gallaecia* a través de agentes romanos. En nuestra opinión, la opción más adecuada tiene que ver con esta última, no solo por el contexto en el que irrumpen, sino también teniendo en cuenta la escasa incidencia de la religiosidad fenicio-púnica. Con todo, que el origen de estas figuraciones se sitúe dentro de las creencias y mentalidades romanas no quiere decir que en un momento dado se redefinan y se adapten a las necesidades simbólicas de los habitantes de *Gallaecia*. Hay que tener en cuenta que conocemos los significantes, es decir, el componente externo de los conceptos representados, pero no el significado otorgado en cada momento histórico, más aun, tratándose de realidades simbólicas importadas.

Un ejemplo de ello lo constituyen los elementos florales como las rosáceas. Dentro de las reformas culturales impulsadas por Augusto también hubo espacio para fomentar determinados motivos iconográficos y uno de ellos fue, precisamente, el de los motivos florales. Por medio de zarcillos, palmas, frutas, guirnaldas, flores o brotes de plantas se pretendía manifestar en los edificios públicos el período de prosperidad, fertilidad y abundancia que se iniciaba con el principado (Zanker, 1992: 219). En este contexto, dichos motivos adquirieron una gran popularidad en la cultura romana. Su significado de regeneración, en alusión a los ciclos de la naturaleza, junto al papel importante que tenían como ofrenda a los muertos, hicieron que estuvieran presentes, por ejemplo, en los sarcófagos que empezaban a generalizarse junto al rito de la inhumación en la primera mitad del siglo II (Claveria, 2000), pero también en las estelas funerarias.

Un ejemplo de estos motivos en *Gallaecia* puede observarse en una inscripción de León³⁸⁴ en la que una gran rosa enmarcada por una corona ocupa toda la cabecera

³⁸² Este tipo de figuraciones está presente, por ejemplo, en una estela dotada del símbolo \supset como la documentada en Astorga de *Fusca Coedi* (CIL II, 2902).

³⁸³ Se ha dejado al margen el análisis de las estelas vadinienses. Estas poblaciones de origen cántabro experimentaron a lo largo del Imperio amplios movimientos migratorios que afectaron también a nuestro espacio de estudio, en donde dejaron constancia de su origen en un grupo abundante de estelas funerarias. Estas se caracterizan por la representación de motivos ornamentales como torques, caballos, árboles esquemáticos, crecientes lunares y hojas de hiedra (con una función ajena a su uso habitual de señalización de una interrupción). La estandarización aparente de estas figuraciones y su vinculación casi exclusiva con estas poblaciones nos lleva a considerar que representan sobre todo un intento de remarcar el origen de estos individuos.

³⁸⁴ CIL II, 2685=IRPLE, 200.

del soporte por encima de otras dos flores; estas, tanto pueden representar dos brotes como la conjunción de un creciente lunar con dos estrellas. En el mismo contexto y reproduciendo una estructura semejante, constatamos otra inscripción³⁸⁵ en la que la flor de la cabecera experimenta un cambio morfológico. De esta manera los pétalos se transforman en una sucesión de radios curvos que se sitúan por encima, de nuevo, de un creciente lunar sobre el que brotan lo que parecen ser dos hojas de hiedra. La diferencia morfológica hace que en el primer caso se interpreten los motivos como florales y en el segundo como astrales, pero tal vez estén aludiendo a una misma realidad que a nosotros se nos escapa. Si anotamos estos ejemplos es para llamar la atención sobre la banalización que parece haberse instaurado en la historiografía a la hora de determinar la presencia o no de motivos astrales en la epigrafía funeraria y de interpretar su significado.

La presencia de flores en una inscripción, puede remitir a dos significados diferentes. En primer lugar, una alusión a los rituales y al culto destinado al difunto en los que las flores, tal como vimos, ejercían una labor importante y que incluso quedaba reflejada en el propio epitafio.³⁸⁶ El otro tiene un carácter más simbólico y más difícil de contrastar: la representación de la idea de regeneración, de vinculación del muerto con los ciclos de la naturaleza e, incluso, con creencias próximas a la metempsicosis que le permitan alcanzar, no solo un buen destino en el *Otro Mundo*, sino también una vuelta a la vida terrenal. A partir de este último significado, pero, sobre todo, como evolución y redefinición de su morfología, los motivos florales son adaptados a una nueva representación. Esto es lo que en la historiografía se define como discos solares, con mayor o menor número de radios y, normalmente, con trazado curvo. Dicha figuración parece enlazar con motivos ornamentales como los trísqueles que empezaban a desarrollarse a partir del siglo II a. C. en contextos, sobre todo, de los grandes castros; pero, en todo caso, carentes de vinculación con el ámbito funerario como consecuencia de su presencia en el interior de los recintos habitacionales o también en contextos de más larga tradición como las cruces inscritas en círculos. De este modo, tal vez, por presentar una estética del gusto del territorio y conforme a sus tradiciones, por una intención de sintonizar más con el significado astral del motivo, por un cambio en las preferencias ornamentales, o como resultado de todo lo anterior, la sucesión de circunferencias radiadas se convertirá en un motivo de mayor desarrollo que el floral.

El eventual significado astral del signo, ya sea a modo de disco solar o de estrella, entra en relación con el del creciente lunar, mejor definido en nuestra epigrafía por su mayor representación. Su trascendencia simbólica encaja a la perfección con las creencias asociadas a la muerte romana comentadas al inicio de este apartado. Así, el carácter nocturno de los rituales funerarios hace sencilla la asociación entre

³⁸⁵ CIL II, 2675=IRPLe, 156.

³⁸⁶ CIL II, 4314.

luna y muerte, ya que la primera es un símbolo universal de la noche. Por otra parte, representa también la imagen del propio Orco, es decir, la residencia y el destino de los muertos como símbolo del buen tránsito que los vivos desean para que el individuo sepultado alcance su destino final.

En un posible intento de remarcar ese carácter transitorio del creciente lunar es necesario destacar la casi omnipresente disposición de sus cuernos hacia arriba. Tal figuración no se corresponde con ninguna de las fases naturales del ciclo lunar, por lo que su presencia supone un uso simbólico claramente intencionado que puede ser interpretado como una pretensión de vincular creencias autóctonas con la tradición romana en relación con noticias como la expuesta por Estrabón (3. 4. 16). Con todo, más acorde con nuestra opinión, esta disposición podría representar una metáfora del tránsito al *Más Allá*, bien de una forma alegórica, en alusión a una barca identificada con el mito de Caronte y el río Estigia, pero también con una concepción acuática de la muerte presente en el sustrato simbólico de nuestro espacio de estudio; o bien de una forma naturalista, para representar un eclipse, mostrando la transición del día a la noche como símbolo del paso de la vida a la muerte.

Por último, tal como veremos, la luna y las estrellas ocupan en la mentalidad romana, por herencia de la tradición órfica, pitagórica y platónica, un papel importante dentro de las creencias de la transmigración del alma. En ellas, se consideraba el alma y el cuerpo como elementos dotados de diversa naturaleza, que, por azar, acababan unidos en el transcurso de la vida para, una vez que irrumpía la muerte, volver a su origen: el alma al cielo y el cuerpo a la tierra. Así, dentro de las creencias romanas de la transmigración existía la posibilidad de regresar, tras un paso por las estancias elíseas del inframundo y del río Lethes, a la órbita cósmica y poder así empezar una vida nueva en un cuerpo diferente. En este sentido, la luna mantendría un significado relacionado igualmente con el tránsito al *Más Allá* y con el mejor de los deseos por parte de los vivos hacia el difunto recogido en la inscripción y que atañería, no solo a los motivos lunares, sino también a las posibles representaciones solares o estelares, si seguimos razonamientos como los planteados por Plutarco a lo largo de toda su obra.

En este sentido, otros motivos figurativos como la sucesión de círculos concéntricos o líneas curvilíneas, aparte de vincularse con elementos presentes en el imaginario de la muerte de la Edad del Hierro e incluso de períodos anteriores, pueden tener un significado próximo a la transmigración de las almas por su frecuente conjunción con el creciente lunar. De esta forma estarían representando el ascenso de las almas a la órbita celeste (Blázquez, 1977: 436). Con todo, y a pesar de que estelas como la documentada en Oza dos Ríos (Mazarelas, A Coruña)³⁸⁷ podrían sintonizar con esta propuesta al mostrar un individuo situado entre estrellas, la

³⁸⁷ CIRG I, 63.

presencia de estos elementos de manera aislada en ciertos epígrafes³⁸⁸ los vincularía, una vez más, con la tradición mortuoria de naturaleza acuática presente en la Edad del Hierro o, como afirmaba Vasconcelos (1897-1913), con meros elementos decorativos. No obstante, resulta difícil creer que un motivo iconográfico tan generalizado como el creciente lunar o las formas astrales tengan una vinculación con una noción tan poco representativa en el conjunto de la cultura romana como la de la transmigración de las almas (Caerols, 2011).

El tercer ornamento en importancia tiene que ver con las arquerías o la presencia de rebajamientos en el soporte que, a pesar de que algunos autores como Mangas los interpretan como espacios destinados a acoger idolillos que *como esclavos del Más Allá servirían al difunto para continuar su actividad en el Otro Mundo* (Santos Yanguas, 2013b: 103), en nuestra opinión responden a una misma realidad. La razón es que algunos de ellos aparecen enmarcados por arcos algo que, desde nuestro punto de vista, los convierte en un recurso estético destinado a dotar de mayor realismo las arquerías.

La disposición habitual de estos arcos suele ser grupal y oscilando entre conjuntos de dos a cinco arcos, o incluso más; y su posición en los soportes la inmediatamente posterior al campo epigráfico y en combinación con rosetas o crecientes lunares situados en la cabecera y siempre superpuestos a ellos. La interpretación habitual dada a las arquerías es la de servir como puertas de acceso al *Más Allá*³⁸⁹ (Toutain, 1907; García y Bellido, 1949; Cumont, 1966); o como elementos destinados a monumentalizar el conjunto, de la misma forma que otros motivos ornamentales como, por ejemplo, las columnas o los enmarques de los campos epigráficos (Abásolo et al., 1975: 74-77; Rodríguez Pérez, 1995: 304). Dada la habitual coincidencia de las sucesiones de arcos con algunos de los motivos astrales y el hecho de que muchos de ellos sirven precisamente para enmarcarlos, consideramos más oportuna la primera opción. Así, su presencia anunciaría la entrada del difunto en un Orco, remarcado por los motivos astrales que reflejan la alteridad de este ámbito con respecto a la realidad terrenal. La transición al *Otro Mundo* parece ser, pues, la cuestión que mayor desarrollo alcanza en las estelas funerarias de nuestro espacio de estudio y que explicaría otros motivos excepcionales como el documentado en Ciudadela (A Coruña),³⁹⁰ en el que parece representarse la figura mitológica de uno de los Dioscuros cuyo significado está ligado, precisamente, con esta función.

Otro elemento figurativo, menos frecuente, tiene que ver con la representación de escenas vinculadas con rituales y cultos que los vivos efectuarían en honor a los

³⁸⁸ Como, por ejemplo, dos estelas documentadas en León (*IRPL*e, 181 y *ERPL*e, 292), en donde los motivos circulares son los protagonistas de su decoración.

³⁸⁹ Arce, a la hora de caracterizar las piras funerarias de los emperadores, llama la atención sobre la presencia de puertas y ventanas que representarían *las puertas del Hades, del paso al Más Allá, que también se encuentran en los sarcófagos romanos* (1988: 151). Se trataba, por lo tanto, de un símbolo presente y popularizado en Roma desde la propia aristocracia.

³⁹⁰ *CIRG* II, 52.

mueritos. Generalmente se trata de individuos que portan objetos cerámicos propios de banquetes fúnebres u ofrendas en días conmemorativos. Por ejemplo, en Miranda do Douro (Bragança)³⁹¹ dos figuras portan un gran recipiente que podría contener desde simples ofrendas hasta representar la urna cineraria del difunto a juzgar por los lamentos que parece expresar una de ellas. El carácter de ofrenda aparece mejor representado en una inscripción de O Porriño (Pontevedra)³⁹² en la que, a pesar de contener una fórmula característica del cristianismo como *decessit*, el epígrafe se consagra a los dioses *Manes*. En ella se representa una figura con dos jarras, una a cada mano, relacionada con las libaciones que los vivos ofrecerían a los muertos.

Estas escenas pueden significar una apelación para que el caminante o individuo que alcance la inscripción reproduzca los hechos representados; o, simplemente, materializar los rituales funerarios a modo de demostración de su buena realización y del respeto expresado, tanto hacia los dioses *Manes* como al resto de divinidades del inframundo.

La mayor representatividad de este tipo de elementos figurativos parece responder a una realidad semejante a la presente en los rituales o en los tópicos y expresiones funerarias. Así, el uso de la incineración y la fórmula *hic situs est* predominó tras la conquista del noroeste. Con el tiempo, sus habitantes decidieron voluntariamente el ritual a seguir y la forma de expresar su muerte con un mayor grado de libertad. De ahí el retraso de la adopción de la inhumación en la mayor parte del territorio, la perduración de la incineración cuando la inhumación se hizo dominante o la libertad a la hora de realizar abreviaturas y expresar los tópicos característicos de la epigrafía funeraria; realidades que se empiezan a intuir a partir del siglo II. En el caso del empleo de los recursos ornamentales, ocurre algo similar ya que pasamos de elementos característicos del panorama funerario romano a una situación, entre los siglos II y III, en la que se comienzan a introducir aspectos diferenciadores que enlazan con esos motivos presentes en la Edad del Hierro ya comentados.³⁹³ En este sentido es necesario tener en cuenta que, ni la romanización, primero, ni la cristianización, después, supondrán un proceso de eliminación y depuración de las ideas presentes en el noroeste peninsular. Por el contrario, estaremos ante procesos simbólicos que se retroalimentan mutuamente, dando lugar a situaciones culturales híbridas con expresiones diferenciadas en función del contexto espacial y temporal.

El hecho de pasar de una realidad como la vivida en la Edad del Hierro, en la que carecíamos de registros arqueológicos y fuentes directas para conocer el mundo funerario, puede dar la sensación de que en el período siguiente se reprodujo una cultura de la muerte eminentemente romana por la novedad de la misma. Pero lo cierto es que hay determinados elementos que distorsionan las características generales del

³⁹¹ *EE IX*, 292a.

³⁹² *CIRG II*, 137.

³⁹³ Este proceso se observa con bastante precisión en contextos como el de Vigo y es extrapolable a otros como los vividos en Germania o en la Narbonense (González García, 2010).

ámbito funerario romano y que deben de ser resultado de una continuidad de una tradición prerromana poco conocida o de una redefinición local de los aspectos introducidos por Roma.

Lo mismo sucederá cuando el cristianismo trate de imponerse sobre lo que se conocerán como prácticas paganas, como las ofrendas alimenticias y el culto a los difuntos (Cánones 59 y 68 del II Concilio de Braga), los velatorios nocturnos (canon 35 del concilio de Elvira) o el encendido de cirios en los cementerios (canon 34 del concilio de Elvira). La inscripción de O Porriño anteriormente comentada es un buen ejemplo. Parece que una expresión propia del cristianismo penetra entre sus habitantes, pero aun así estos mantienen la formulación epigráfica característica de la tradición romana y lo mismo sucede con las prácticas rituales que reproduce su iconografía. Si nos desplazamos a otras regiones del Imperio el proceso de sincretismo es más palpable:

En esta tumba yace el que siempre repartió entre la gente los sagrados sacramentos, engalanado con el privilegio de su religiosidad, a quien todos los bosques Elíseos saludan por su nombre, el de Marino (Viena).³⁹⁴

Bajo esta tumba descansan los huesos del subdiácono Ursiniano, que mereció compartir el sepulcro de los santos, a quien no dañarán ni el Tártaro furibundo ni ningún castigo despiadado. Esta inscripción la grabó Lúdula, su queridísima esposa (Tréveris).³⁹⁵

Por lo tanto, no existen realidades culturales uniformes y estáticas y menos en períodos de grandes interacciones e innovaciones culturales como el de la integración del noroeste peninsular en el Imperio romano. Tratar de vislumbrar las persistencias y alteraciones que se producen en estos contextos es imprescindible para poder comprender la situación vivida en ese momento histórico, pero también la precedente y lo que pueda venir más adelante.

Visto como se expresaba la muerte en la *Gallaecia* romana, es necesario abordar las creencias que se esconden detrás de la propia muerte y caracterizar así la visión que tendrían del *Otro Mundo* sus habitantes.

2. 2. 4. La muerte pensada: la visión del *Más Allá* en *Gallaecia*

Tanto la muerte material representada en las necrópolis como la expresada a través de los epitafios evidencian que parte de los habitantes de *Gallaecia* compartían inquietudes y creencias relativas al *Más Allá* pertenecientes a la tradición simbólica

³⁹⁴ CIL XII, 2124.

³⁹⁵ CLE, 773.

romana. En ella, tal como indicábamos al inicio del apartado, una vez irrumpe la muerte en el individuo, su alma puede experimentar hasta cuatro procesos que acabarán transformándola en un ser perteneciente al grupo de las *Larvae*, los *Lemures*, los *Manes* o los *Lares*. Siguiendo una perspectiva terrenal como la expresada, por ejemplo, en San Agustín (*C. D.* 9. 11), los dos primeros se definen como negativos y perniciosos para los vivos, mientras que los segundos constituyen una realidad benefactora y protectora para los mismos. La clave de su conversión en espíritus "buenos" o "malos" dependía de la buena realización de los rituales funerarios y de la protección del cadáver contra maldiciones o diversas acciones y rituales profanatorios.

Larvae y *Lemures* representaban, de este modo, aquellos antepasados que permanecían entre los vivos para reclamarles ciertos servicios, generalmente de tipo funerario, para vengar acciones injustas (asesinatos, parricidios, etc.) o para desempeñar determinadas acciones solicitadas por los vivos, sobre todo, de carácter adivinatorio o maléfico. La diferencia entre ambos no parece estar clara en las fuentes romanas, pero puede que en un momento inicial las *Larvae* tuvieran su ámbito de actuación en la esfera doméstica y los *Lemures* en el exterior de las viviendas. Los primeros se relacionarían con los antepasados malignos del hogar y los segundos con cualquier otro espíritu que vuelve con el objetivo de vengar una determinada acción. Otra posible distinción tiene que ver con su apariencia física, puesto que las *Larvae* parecen identificarse con seres incorpóreos capaces de penetrar en el interior de las personas y provocarles un estado de *larvatus* o posesión (Plauto, *Capt.* 598; *Am.* 777; *Aul.* 642). Esto relegaría a los *Lemures* a aquellas apariciones en la que los espíritus adoptan una apariencia humana. Por otra parte, otras menciones a las *Larvae* de carácter popular como las defixiones (Marco Simón, 2009 y 2011) presentes en Plinio (*Nat.* 28. 19) o Séneca (*AUGUST. C. D.* 6. 10) las señalan como aquellos seres condenados en el *Más Allá* a torturar las almas de los difuntos. Esta característica diferenciaría a las *Larvae* de los *Lemures*, ya que estos últimos no podrían acceder al mundo de los muertos y, por ello, serían vengativos con los vivos por no haberles otorgado las herramientas necesarias para hacerlo. Con todo, con el paso del tiempo, ambas realidades convergerán en un mismo significado como un ser análogo al *daimon* griego, es decir, espíritus que habitan entre los vivos y que los atormentan sin motivo aparente mediante acciones propias de su naturaleza maligna (Guzmán, 2013).

Los *Manes*, por su parte, carecían de cualquier tipo de connotación, positiva o negativa. Eran simplemente realidades a las que se debía rendir culto para asegurar el equilibrio entre el mundo de los muertos y el de los vivos.³⁹⁶ Tal como se aprecia en

³⁹⁶ Aun así, autores como Di Filippis (1997: 25), partiendo de un análisis etimológico del término *Manes* según el cual derivaría de *manus* (bueno), consideran que, en oposición a seres maléficos como las *Larvae* o los *Lemures*, serían espíritus de los antepasados de carácter bondadoso.

la epigrafía, representaban al conjunto de los difuntos o bien a los de una determinada familia o persona, en el caso de que se especifiquen en los epitafios. Serían las sombras que habitan en el Orco, dioses menores al servicio de Plutón y Proserpina, cuya misión es escoger y acoger a aquellos muertos que pasarán a formar parte de su estado en el inframundo. De esta manera, los *Manes*, junto a las acciones llevadas a cabo en vida, el destino presidido por las Parcas y el deseo de los demás dioses, inciden de manera importante en el desenlace último del difunto, como así lo ilustran apelaciones presentes en inscripciones como: [...] *los Manes se apresuraron a llevarme consigo siendo yo aún demasiado niño* [...];³⁹⁷ [...] *si existen los Manes, que no te pese la tierra* [...];³⁹⁸ y, especialmente, *Sombras que descansáis apaciblemente, almas glorificadas de los bienaventurados que habitáis los lugares sagrados del dios de los infiernos, llevaos al punto a vuestra morada a la buena Magnilia, por entre los bosques y por los Campos Elíseos*.³⁹⁹

Los Lares, en cambio, eran los antepasados divinizados que protegían a un determinado hogar y a los miembros del mismo, tanto si estaban vivos como si habían fallecido. Recibían culto en los *lararia* doméstica, pero a raíz de la reforma augustea asumirán un significado diferente, situado fuera del ámbito familiar y con hondas repercusiones para el noroeste peninsular, tal como veremos en su momento.

Sin embargo, antes de alcanzar el estado de los *Manes* o los Lares, el alma del difunto debía emprender un viaje hacia el inframundo o el Orco que, por influencia griega, pasó a identificarse con la imagen del Hades, tanto en su apariencia como en su estructuración. Son numerosos los autores romanos,⁴⁰⁰ especialmente los contemporáneos a Augusto, que aluden a una visión del *Otro Mundo* semejante a la de la tradición homérica (*Od.* 11. 12-155). De todos ellos, quizás Virgilio sea el que más información aporte al respecto.

Según las diversas fuentes romanas, el alma del difunto, una vez es sepultada y ha recibido los rituales funerarios pertinentes, se separa de su cuerpo y comienza un descenso acompañado de Mercurio o los dioses *Manes*.⁴⁰¹ Estos lo llevarán al Aqueronte (*VERG. A.* 6. 273-289), al Cocito y al Piriflegetonte, los ríos infernales que conducen al río Estigio, concebido por su extraordinaria anchura como laguna. Ovidio definía a los primeros como caminos y a la segunda como una ciudad *que no es*

³⁹⁷ *CIL* IX, 175 procedente de Brindisi.

³⁹⁸ *CIL* VIII, 403 y *CIL* VIII, Sup., 11594 procedentes de Haidra.

³⁹⁹ *CIL* VI, 21846 documentada en Roma y datada en tiempos de Trajano.

⁴⁰⁰ Algunos textos destacados para el análisis de la concepción del Orco romano son los de Apuleyo (*Met.* 6. 17-19); Ennio (*Andr.*, 34. 103; *If.* 97. 198; *Tiest.* 150. 299-300); Plauto (*Mos.* 2. 497-509; *Trin.* 2. 490-496 y *Trin.* 2. 549-551; *Truc.* 3. 749-750); Cicerón (*Tusc.* 1. 10 y 48; *Rep.* 6. 14-26); Luciano (*Rel.* 2. 11-30; *Menip.* 9-22; *Luct.*); Lucrecio (3. 978-1022); Catulo (3); Tibulo (1. 3); Propertio (4. 7. 89-92); Lucano (6. 413-830); Virgilio (*A.* 6; *Culex*); Ovidio (*Met.* 4. 432-512; *Met.* 10. 1-86; *Ib.* 135-190); Estacio (*Silv.* 1. 2. 6); Claudiano (*Ruf.* 2. 466-526); Silio Itálico (13. 531-559).

⁴⁰¹ Por la presencia de Dioscuros en nuestro corpus epigráfico funerario (*CIRG* II, 52) hemos de entender que también se contemplaba la participación de estos dioses de origen griego en el tránsito al *Otro Mundo*.

pequeña para ningún pueblo ni nota que va creciendo su población (Ov. *Met.* 4. 437-441).

Una vez en el Estigio, las almas, identificadas ya como sombras, aguardan en la orilla a que el barquero Caronte acceda a subirlos a su barca y a introducirlas en las profundidades del Orco a cambio de la moneda que los vivos les cedieron como ofrenda. En caso de no haber recibido sepultura ni rituales adecuados, los muertos se verían condenados a vagar cien años por los alrededores del Orco hasta que les fuera permitido por Caronte el acceso al mismo (VERG. A. 6. 297-331). A continuación, los muertos llegarían al Érebo, un lugar intermedio del Inframundo identificado con las mismas Tinieblas y custodiado por Cerbero, cuya misión era proteger al Orco de cualquier intento de entrada de los vivos, pero también evitar la salida del mismo por parte de los muertos. Otra labor importante del perro tricéfalo era atemorizar, junto a las Furias, a aquellas sombras que veían en la ira de estos seres la primera muestra de los múltiples castigos que recibirían en el Tártaro. Esta región intermedia era también el destino de aquellos que, adelantándose al deseo de las Parcas o al propio destino, habían muerto precipitadamente: niños, condenados a muerte injustamente, asesinados, suicidas, etc. (VERG. A. 6. 417-433).

Cruzado el umbral del Érebo, las almas eran sometidas a juicio por Eaco, Radamantis y Minos. Los tres serán los encargados de dictaminar el destino final de las almas en función de los actos realizados en vida. Siguiendo a Virgilio podían ser destinados al Tártaro, o, en cambio, ser premiados con una estancia en los Campos Elíseos (VERG. A. 6. 538-543).⁴⁰² En el primero se situaban todos los personajes míticos a los que la tradición griega, asumida como propia por los romanos, atribuía castigos ejemplificantes con los que sancionar comportamientos humanos contrarios al bien común o a una actitud impiadosa con los dioses (LUCR. 3. 978-1022; Ov. *Met.* 10. 1-86; TIB. 1. 3.; VERG. A. 6. 548-634; VERG. *Culex*⁴⁰³ 210-385). Aquí, los condenados deberían sufrir las sentencias de los jueces mientras contemplaban las torturas de estos seres míticos en un ambiente caracterizado por los elementos más horribles que la mente humana podía imaginar (LUKIAN. *Rel.* 2. 29-30). Terminado su castigo podían ser reconducidos al Elíseo.

En los Campos Elíseos, los muertos pasaban a ocupar un espacio ilimitado, próximo a las concepciones propias de la Edad de oro griega (Ov. *Met.* 1. 88-111; LUKIAN. *Rel.* 2. 12-16; LUC. 6. 780-810; VERG. *Culex* 358-385) y, por ello, dotada de tonos paradisíacos. Dependiendo de las versiones, desde los Campos Elíseos también se podía alcanzar una estancia aún más placentera en la llamada Isla de los Bienaventurados, donde las almas eran divinizadas o devueltas al cosmos. Esta

⁴⁰² Silio Itálico (13. 531-559) a través de la visita que realiza Cornelio Escipión al inframundo nos muestra en este punto un total de diez puertas con diferentes accesos en función de la dignidad alcanzada en vida por el individuo.

⁴⁰³ Esta obra presenta la novedad de incluir seis personajes que no figuran en las anteriores fuentes: Medea, Procne, Filomela, Tereo, Eteocles y Polinieses.

escatología se vincularía con los postulados de la metempsicosis, de influencia órfica, neopitagórica y platónica, presente en autores como Ovidio, Virgilio o Cicerón (Caerols, 2011), y conllevaría la vuelta a la vida terrenal a través de un nuevo cuerpo. Esta concepción explica, además, que sea en los Campos Elíseos el lugar por el que discurriría el río *Lethes* o el río del Olvido,⁴⁰⁴ al que acudían al cabo de un período de tiempo que variaba en función del autor,⁴⁰⁵ aquellas almas a las que el hado les había privilegiado con una nueva existencia. Para ello, era necesario que las almas bebieran de sus aguas para olvidar su vida pasada y poder empezar otra a través de la transmigración en un cuerpo distinto (VERG. A. 6. 703-751). Aquellos que habían vuelto a la vida tres veces regresando al final a los Elíseos eran recompensados con la estancia en la mencionada Isla de los Bienaventurados. Con esta idea se remarcaba la metempsicosis y la concepción aérea y astral del alma, que de forma caprichosa se instalaba en un cuerpo terrenal para, con la muerte, volver a desprenderse del mismo, dejándolo de nuevo en unión con la tierra que lo había concebido de una naturaleza, por lo tanto, diferente a la del alma (Cic. *Rep.* 6. 14-26).

Seguramente, la visión que se deriva de las tesis de la transmigración de las almas, es decir, la Isla de los Bienaventurados, la reencarnación en nuevos seres y el ascenso final a la órbita celeste fuese claramente minoritaria o incluso inexistente en ámbitos periféricos como el del noroeste peninsular. Sin embargo, la concepción de un Orco, dividido en una estancia paradisíaca (Campos Elíseos) y otra inhóspita (Tártaro), en la que entrarían en juego personajes y circunstancias como las mencionadas a lo largo de este apartado, consideramos que estaría muy presente en el conjunto del Imperio y, por lo tanto, también en *Gallaecia*.

Que los ciudadanos romanos creían en este tipo de concepciones ultramundanas lo demuestran los gestos y las costumbres que forman parte de los rituales funerarios; los elementos de ajuar que acompañan a los difuntos en su sepultura; los componentes textuales y ornamentales de la epigrafía funeraria; la creación de estructuras como los conductos libatorios destinados a saciar las penurias de los muertos; o que los epitafios estén consagrados en su mayor parte a los dioses *Manes* o que aludan a diferentes estancias del Orco. A este respecto, aunque los

⁴⁰⁴ Tal como se puede apreciar, la tradición romana introduce ciertas alteraciones al mito original griego que situaba a *Lethes* como una fuente, posteriormente identificada con un río, del que bebían los muertos con anterioridad a su introducción en el Hades con el objetivo de olvidarse de su vida terrenal. Sin embargo, ya en autores como Platón y a través de creencias relacionadas con la transmigración de las almas de influencia órfica y pitagórica comenzaron a identificar las aguas del río del Olvido con las que debían beber los muertos con anterioridad a su vuelta a una nueva existencia terrenal; concepción esta última incorporada en la visión dada por Virgilio u Ovidio y que explica su ubicación en los Campos Elíseos.

⁴⁰⁵ Proclo, un filósofo neplatónico del siglo V señala una duración de unos 1.000 años en su *Comentario a la República de Platón* (2. 173. 12) en relación a la duración que, efectivamente, Platón sostenía en esta obra (*Rep.* 614b-621), aunque la cifra se eleva en el *Fedro* (248e) a 10.000 años. Heródoto (2. 123. 2), tal vez por influencia directa de Pitágoras y el que más pudo haber influido en los intelectuales romanos de época augustea indicaba una estancia necesaria de 3.000 años para lograr la plena purificación del alma.

epitafios conservados en el noroeste peninsular apenas inciden en esta realidad, en las inmediaciones de León se ha documentado una inscripción datada entre los siglos IV y V en la que se menciona la laguna Estigia como el destino de una mujer:

*[...] pero ahora la Estigia [te arrastró] en el horrible [remolino] de sus aguas, mi querida amiga, [apresurándose en arrancarte] la vida [...].*⁴⁰⁶

2. 3. LOS RITUALES DE LA *GALLAECIA* ROMANA

A la hora de analizar los rituales de sacrificio de la Edad del Hierro adelantamos la existencia de diferencias entre la tradición prerromana y la romana a partir de un espacio singular como era el de Cabeço das Fráguas y Quinta de São Domingos (A Guarda, Sabugal). En el primer caso nos situábamos ante un espacio habitacional que había sido despoblado y posteriormente utilizado como un santuario destinado a rendir culto, entre otros, a Laebo/Labbo a través de unos rituales de sacrificio materializados en un soporte pétreo realizado en lengua vernácula y siguiendo una tradición ajena a la romana. En la Quinta de São Domingos, en cambio, la anterior divinidad indígena se romanizaba convirtiéndose en Laepus y recibiendo un culto a la romana, es decir, desarrollando el concepto de *votum* y reproduciendo tanto un ritual como un espacio sagrado vinculado a una nueva religiosidad. Una misma población, pues, había alterado y enriquecido su pensamiento simbólico para redefinir los mecanismos e instrumentos a partir de los cuales comunicarse con una de sus antiguas divinidades.

A diferencia de lo sucedido en el anterior apartado, aquí podremos realizar un ejercicio de contraste mucho más detallado en nuestro análisis para comprender mejor esa transición simbólica producida entre la tradición galaica y la presente en la *Gallaecia* romana. Con todo, en dicha transición habrá elementos romanos que serán integrados en la religiosidad presente en el noroeste peninsular y viceversa, a lo largo de un proceso de mutua interacción en el que, como si de una negociación se tratara, romanos y galaicos conformarán una nueva realidad simbólica por medio de una conversación que traspasará los límites cronológicos de esta tesis doctoral (Freán, 2014).

Un estudio atento de estos elementos de transición resultará clave para comprender la realidad que se vivió en materia ritual en *Gallaecia* porque la mayor parte de las fuentes proceden de finales de la República o del contexto de reforma cultural vinculado a Augusto. Por esta razón, reflejan una realidad centrada casi siempre en la ciudad de Roma, expresada por su élite cultural y, por ello, difícil de extrapolar y de contrastar en territorios periféricos como el nuestro. Además, hemos de tener en cuenta que muchos rituales, festividades e incluso sacerdocios y espacios sagrados fundamentales para la religiosidad romana no podían ser exportados por

⁴⁰⁶ CLE, 1986.

Roma (Woolf, 1997); por ejemplo, los rituales efectuados por las vírgenes Vestales o los Arvales, ceremonias como las Lupercalias, etc.

Así pues, identificar comportamientos diferentes a los vistos en el capítulo I, analizarlos y comprenderlos desde la perspectiva marcada por el sustrato prerromano presente en nuestro espacio de estudio será el objetivo fundamental de este apartado. En él abordaremos, en primer lugar, los rasgos generales que permiten comprender la lógica ritual romana para centrarnos, a continuación, en los rituales vinculados a plegarias y rogativas, al *votum*, a los sacrificios, a los banquetes sagrados, a los rituales de purificación, a la adivinación, al culto imperial y los rituales ligados a la vida militar, tanto la campamental como la relacionada con la construcción de obras públicas, y a los relativos a fundaciones de asentamientos. También dedicaremos unas líneas a estudiar la celebración de diversas festividades integradas en el calendario religioso del noroeste peninsular, el desarrollo de rituales de tipo maléfico y finalizaremos reflexionando sobre el papel de las "peregrinaciones" en la religiosidad romana y su posible repercusión en nuestro espacio de estudio.

2. 3. 1. El sentido del ritual romano y su tipología

Al igual que en la Edad del Hierro, los rituales en Roma se componían de una serie de pautas y gestos que debían estar preestablecidos culturalmente para poder alcanzar su éxito. La diferencia radica en que, para el ámbito romano, contamos con suficiente información para conocer cada una de las acciones que los integraban, su función, el lugar y el momento en el que debían realizarse, la forma y el orden de desarrollarlas y sus protagonistas. Del mismo modo, también podremos discernir dos tipos de cultos o *sacra* en función del agente beneficiario o iniciador del ritual y su ejecutante: el público o el privado. Serán de carácter público aquellos rituales que superen el ámbito familiar y tengan como protagonistas a sacerdotes y magistrados; y doméstico o privado los que no traspasen los límites familiares y sean realizados por el *paterfamilias* u otros miembros previa delegación de este (Turcan, 2000: 109).

La religión romana era cívica, eminentemente práctica y en ella no importaban tanto las ideas o creencias subjetivas de cada individuo como su expresión material, es decir, su ritualidad. De ahí que el análisis de los rituales sea un apartado fundamental para comprender la vida religiosa y civil romana porque integraban cada gesto y acción de la vida cotidiana. Al margen del carácter público o privado, dentro del pensamiento simbólico romano existían cuatro formas fundamentales de comunicarse con los dioses caracterizadas por rasgos y normas igualmente diferenciadas: las plegarias o rogativas, los votos o promesas, los sacrificios y ofrendas y la adivinación.

2. 3. 2. Plegarias o rogativas

Las plegarias o rogativas constituyen el medio más sencillo de interactuar con los dioses, ya que no precisan agentes intermediarios, como magistrados o sacerdotes, ni rituales materiales, simplemente, la elección de la divinidad apropiada y la formulación de una súplica a modo de petición. Aunque son rituales que caracterizan en mayor medida al ámbito privado, también están presentes en la esfera pública por medio de iniciativas como las *supplicationes* realizadas por el Senado a modo de acción de gracias a los dioses por una victoria (CAES. *Gal.* 2. 35) o como acto de expiación después de algún hecho asociado a una fractura de la *pax deorum* (LIV. 3. 7 y LIV. 10. 23). En el transcurso de la misma, los templos permanecían abiertos y las imágenes de los dioses se exponían en lugares públicos en un período de tres a cinco días (CASS. DIO. 60. 50).

En este sentido era común que tanto los templos vinculados a espacios públicos como al ámbito doméstico se sirvieran del uso de estatuas que ilustraran la morfología de los dioses. Esta circunstancia, que procedía de influencia griega, servía para profundizar y estrechar los vínculos que se podían establecer entre la divinidad y el creyente, puesto que favorecía su acceso ritual y práctico, estimulaba la reflexión, inspiraba visiones y animaba la imaginación simbólica de las personas a la hora de formular sus plegarias.

Esta realidad que afectaba a la esfera pública hemos de suponer que tendría su equivalente en las plegarias realizadas a nivel personal o familiar con restricciones y acciones que dependerían en función del contexto y de la naturaleza de la rogativa. Estas súplicas solían acompañarse de otra ritualidad, sobre todo, de sacrificios incruentos o de promesas de realizar o darle algo a cambio de alcanzar las pretensiones de la plegaria (*votum*).

2. 3. 3. El *votum*

Más efectivo se consideraba el *votum*. En su desarrollo, la persona pasaba por cuatro fases diferenciadas: la formulación de la petición en tono solemne con la promesa que se llevará a cabo en caso de ser atendida; una segunda en la que el suplicante se convierte en *voti reus*, *voti damnatus* o *voti condemnatus*, ya que hasta la espera de recibir respuesta se halla atado por el compromiso pactado con la divinidad; el momento en que es satisfecha la demanda y el individuo pasa a ser un *voti compos* y, por ello, a estar obligado a cumplir la promesa establecida; y, finalmente, el *votum solvere* en el que la persona se libera de la palabra dada por medio de la puesta en práctica de lo acordado y que queda reflejado con frecuencia en la epigrafía votiva con las expresiones *V(otum)* *S(olvit)* *L(ibens)* *M(erito)* o *Ex Voto*.

Aunque la erección de un ara o altar suele ser el testimonio mejor documentado de este tipo de rituales, el *votum* podía resolverse por medio de otras acciones más sencillas como la realización de sacrificios, tanto cruentos como incruentos, o la donación de una ofrenda material en el templo o espacio sagrado dedicado a la divinidad solicitada.

Al haber sido objeto de análisis en nuestro apartado dedicado al panteón galaicorromano, no creemos necesario repetir su función y características. Tan solo cabe incidir en que constituye el ritual mejor documentado en nuestro espacio de estudio y que consistía en la puesta en práctica del concepto *do ut des* o *facio ut faces*; es decir, la promesa a modo de contrato, mediante la cual un individuo o colectividad ofrecía algo a los dioses a cambio de una petición resuelta óptimamente por los mismos.

2. 3. 4. Rituales de sacrificio, banquetes sagrados y rituales de purificación

A pesar de que el *votum* se extiende por todo el Imperio, el sacrificio será el ritual de mayor desarrollo; entre otras cosas, por su omnipresencia en la vida cotidiana de las personas, tanto en su esfera pública como privada, y por su estrecha vinculación con las demás formas de interaccionar con los dioses.

La religiosidad romana concebía diferentes tipos de sacrificios en función de la divinidad a la que fuera destinada. Así, podían ser incruentos cuando consistían en la ofrenda de productos alimenticios sólidos o flores, en libaciones de líquidos, quemas de inciensos o esparcimiento de perfumes. Este tipo caracterizaba la mayor parte de los rituales del culto doméstico; por ejemplo, el culto a los Penates, en los que el *paterfamilias* les ofrecía una bandeja de harina y sal junto con parte de los alimentos que iba a consumir la familia arrojándolos al fuego como muestra de agradecimiento (PERS. 3 24; VERG. A. 5. 745; HOR. *Carm.* 2. 23). Los sacrificios cruentos, en cambio, tenían como objeto la muerte de un animal⁴⁰⁷ denominado *victima* si era grande u *hostia* si era pequeño. Se consideraban los actos más gratos para los dioses, puesto que su sangre renovaba su energía y vitalidad y la quema de sus entrañas o *exta* les servía de alimento.

Buena parte de los rituales romanos derivaban de la influencia etrusca y estaban regidos por la llamada *Disciplina Etrusca*, un conjunto de textos alusivos a su religiosidad. Entre ellos destacaban los manuales de aruspicina, de los que trataremos más adelante, pero también los conocidos como *Libri rituales* en donde se recogían

⁴⁰⁷ Aquí se incluían las víctimas humanas, aunque fueron poco frecuentes en la historia de Roma. En el año 97 a. C. (PLIN. *Nat.* 30. 12), un senadoconsulto ponía fin a los sacrificios humanos mediante su prohibición. A pesar de ello, historiadores como Piganiol (1923) defendieron en su día el significado de los espectáculos de gladiadores como una continuidad de los sacrificios humanos y sabemos por Suetonio que Augusto, en el 40 a. C., había escogido a 300 prisioneros de rango ecuestre y senatorial para ofrecerlos como sacrificio en el altar del *Divus Iulius* en conmemoración del *idus* de marzo (SUET. *Aug.* 15).

prescripciones sobre los rituales a efectuar en casos como las fundaciones de ciudades, la consagración de murallas, altares y espacios sagrados o la purificación de espacios. En todos ellos, los sacrificios cruentos desempeñaban un papel fundamental.

A partir de esta base, del sustrato romano y de su propia evolución se fueron configurando unos rituales de sacrificio definidos en los *Libros pontificiales*, en los que poco o nada quedaba al libre albedrío del individuo, ya que todo estaba predeterminado, incluyendo los gestos y los detalles más insignificantes. Así, el primer elemento clave de los sacrificios tenía que ver con la elección y examen de la víctima, la *probatio*. Los animales destinados a la inmolación debían ser perfectos y carecer de cualquier mancha o defecto, puesto que su presencia podía, no solo invalidar el sacrificio, sino suponer una ofensa a la divinidad destinataria. Por este motivo, para la realización de sacrificios públicos se disponían establecimientos dedicados a la cría de razas de gran pureza. En el ámbito privado, las prescripciones no eran tan rígidas, pero se procuraba que los animales destacaran por su lustrosidad.

Al igual que sucedía con los sacrificios vistos en la Edad del Hierro, la cultura romana destinaba un animal concreto a cada deidad y también en función del objetivo buscado. La división más básica consistía en sacrificar animales hembras a divinidades femeninas y machos a las masculinas, o víctimas de color blanco a los dioses celestes y de tez oscura a los infernales. A partir de aquí, se establecían otras distinciones en función de cada divinidad como veremos más adelante.

Una vez escogida la víctima, se engalanaba con guirnaldas de flores o cintas de colores llamadas *vittae* para mejorar su apariencia. A continuación se iniciaba la procesión de la misma al escenario de su sacrificio, acto que debía realizarse sin ninguna resistencia por parte del animal, ya que de lo contrario podía considerarse funesto. La procesión finalizaba en el ara vinculada a la divinidad destinataria del sacrificio. El sacerdote, escogido, al igual que el animal, en función del dios, se lavaba y purificaba sus manos y la cara con agua sagrada en caso de tratarse de una divinidad celestial o purificaba el espacio sagrado con una rama de laurel en el de las infernales. Estos gestos, dependiendo del ritual y de su objetivo, se solían acompañar de sacrificios incruentos como la *praefatio*, consistente en la realización de libaciones de vino o quema de incienso en el *foculus* del ara o en uno portátil. Con ello se pretendía invocar a la divinidad para invitarle a participar del sacrificio.

Seguidamente, se mostraba al público la patera que portaba la *mola salsa*, una pasta elaborada por las vírgenes vestales a base de harina de trigo y sal (SERV. A. 2. 133), y se rociaba por la víctima y los utensilios empleados para su inmolación. También se recitaban fórmulas preestablecidas con el objetivo de transferirle una naturaleza divina y, con ello, hacerla apropiada para sus destinatarios. Luego se realizaba una plegaria para llamar la atención de la divinidad, en la que el sacerdote cubría la cabeza con los pliegues de su toga para remarcar la sacralidad del acto.

Después, el *popa* conducía al animal en los últimos pasos hacia el altar preparado por el *victimarius* para infligirle el golpe fatal. En este punto el *cultrarius* procedía a degollar al animal orientando la cabeza hacia el cielo si el destinatario era una divinidad celeste o hacia el suelo si habitaba en el inframundo. Todo el proceso se acompañaba del sonido de las flautas de los *tibicenes* para dar solemnidad al acto y, sobre todo, para evitar que algún ruido pudiera perturbarlo. Por último, la muerte del animal debía producirse de manera rápida y sin convulsiones para evidenciar que el dios destinatario deseaba recibir a la víctima.

A pesar de que los sacerdotes eran las figuras fundamentales en los sacrificios, en los cultos públicos eran imprescindibles los magistrados que, siguiendo las indicaciones y repitiendo las fórmulas de los sacerdotes, realizaban buena parte de los gestos descritos. De esta manera, podían asumir o delegar a colaboradores suyos o *apparitores* funciones como las del *victimarius*, *popa*, *cultrarius* y otras como las del *camilus* (ofrecía al magistrado los utensilios del culto).⁴⁰⁸ En esta categoría también estarían los *praecones*, que se encargaban de anunciar con antelación el sacrificio y su lugar de celebración para favorecer la asistencia masiva del pueblo; los *accensi*, que ayudaban al magistrado en la realización material de las distintas fases del sacrificio, y los *lictors*, que lo escoltaban y profundizaban en el carácter público del acto al portar los *fasces* que simbolizaban al *imperium*.

Una mala ejecución del sacrificio o de alguno de sus gestos suponía un acto nefasto que debía restaurarse con rapidez con el objetivo de no alterar la *pax deorum*. Así, además de una necesaria repetición plena del sacrificio (*instauro*), se requería un ritual expiatorio (*piacula*) que buscaba el perdón del agravio cometido.

Sacrificada la víctima, esta era despellejada y despedazada para iniciar un doble ritual íntimamente ligado al del sacrificio. El primero tenía que ver con la aruspicina o el arte adivinatorio a partir del examen de las entrañas de las víctimas y que servía para confirmar que estas habían sido recibidas con agrado por los dioses. Con el beneplácito de los arúspices se procedía a la incineración de las entrañas en los altares con el objetivo de alimentar a los dioses por medio de su olor y sangre.⁴⁰⁹ Precisamente, la sangre podía emplearse para purificar el altar momentos antes de prender el fuego que quemaría sus entrañas o, simplemente, se vertía en el suelo para limpiarla nada más finalizar el sacrificio.

El segundo ritual entra de lleno con la realidad expuesta en la Edad del Hierro de nuestro espacio de estudio: el consumo de la carne del animal por parte de los

⁴⁰⁸ Eran muy diversos y variaban en función del contexto, pero aun así los más comunes eran los *acerra* o recipientes en donde se guardaba el incienso, las *paterae* en las que se portaba la *mola salsa*, los pebeteros que transportaban las brasas para prender fuego al altar, el bastón y la maza que se empleaban para abatir a los animales y los cuchillos para su inmolación.

⁴⁰⁹ En ciertos rituales públicos se contemplaba la posibilidad de que los dioses no solo se alimentaran de sus entrañas, sino que participaran también del posterior banquete junto a los ciudadanos por medio de la disposición de sus estatuas acostadas en camas (*lectisternia*) o sentadas en sillas (*sellisternia*).

asistentes a través de un banquete sagrado o *epulatio*.⁴¹⁰ Con todo, hay que tener en cuenta que un sacrificio no siempre derivaba en la celebración de un banquete, puesto que había casos en los que la carne era destruida en función de la divinidad venerada. En los casos en los que la carne era cocinada para ser consumida y sobraba, esta, normalmente, se comercializaba.

En el noroeste peninsular carecemos de evidencias de este tipo de rituales.⁴¹¹ Aun así, la abundancia de aras o altares, así como de estatuillas que podrían formar parte de lararios o pequeños templos domésticos hace pensar que su realización se llevaría a cabo con cierto grado de exactitud; más si cabe teniendo en cuenta la presencia de sacerdotes en nuestro espacio de estudio.

De todos los sacrificios de la religiosidad romana, el más importante por su funcionalidad y recurrencia era el de la *suovetaurilia*. Siguiendo a los autores clásicos, este se realizaba fundamentalmente como parte de los ritos del *Amburbium*,⁴¹² los *Ambarvalia*⁴¹³ o los relacionados con los propios de la *Lustratio* (*Lustrum Conditum*,⁴¹⁴ *Lustratio Agri*⁴¹⁵ y *Lustratio Exercitus*⁴¹⁶) (Santos, 2007: 177). Se trata, por lo tanto, de un ritual integrado dentro de otros más complejos que buscan la protección, purificación y regeneración y que, por otra parte, son los más frecuentes.

Posiblemente, en *De Re Rustica* o *De Agri Cultura* de Catón (146. 1-3) encontramos la descripción más completa de este ritual de sacrificio, en alusión a las prácticas desarrolladas en la *Lustratio Agri* destinadas a la protección y fertilidad de campos de cultivo y ganado. La ceremonia estaba precedida por una procesión de los animales destinados al sacrificio por aquellos terrenos que se quería propiciar, invocando a los *Manes* para que asistieran al rito y se beneficiaran del mismo. Luego, el sacrificante realizaba una libación con vino en honor a Jano y Júpiter e invocaba la protección de Marte, seguida por la ofrenda de pasteles rituales que daba paso, finalmente, a la inmolación de las víctimas, la examinación de sus entrañas y el posterior banquete entre los asistentes.

⁴¹⁰ Tal como abordaremos en el apartado dedicado al sacerdocio, en la cultura romana existía un colegio sacerdotal, el de los *epulones*, encargados de realizar y normativizar los banquetes públicos, en especial, los relacionados con los *Ludi Romani* y los *Ludi Plebei* en honor de Júpiter.

⁴¹¹ La única noticia que podríamos considerar directa a este respecto consiste en un bajorrelieve sobre un sillar de granito reutilizado en un horno cerámico romano documentado en las obras de la autovía del noroeste (A6) a su paso por Becerreá. Se ha datado en torno al siglo I-II y en él se representa un conjunto de tres bóvidos en procesión. A pesar de que se ha interpretado como una escena de sacrificio o una posible prueba de la existencia en la zona de un lugar de culto al buey Apis (Díez Platas, 2002: 221-222), su interpretación resulta problemática por la falta de un contexto definido.

⁴¹² Celebración romana vigente hasta finales del siglo IV consistente en una procesión alrededor de la ciudad con el objetivo de lograr una expiación y una purificación capaz de proteger a la misma de un potencial peligro, especialmente sus muros.

⁴¹³ Festividad vinculada al campo y orientada a la consecución de una purificación, protección y fertilidad óptima que permitiese obtener un rendimiento deseado de las cosechas.

⁴¹⁴ Ceremonia que, como toda *Lustratio*, conllevaba una procesión para purificar y proteger una comunidad. Como su nombre indica, estos rituales debían renovarse cada cinco años.

⁴¹⁵ Ceremonia en la que se buscaba la purificación y protección de las tierras de cultivo. A diferencia del anterior, esta solía ser de tipo privado y las víctimas eran de corta edad o, incluso, lactantes.

⁴¹⁶ Ceremonia asociada al ejército consistente en purificar los soldados antes de cualquier batalla.

2. 3. 5. Los rituales de adivinación

Los rituales de adivinación constituían, junto con sacrificios y banquetes sagrados, la expresión más visible de la religión pública romana y también de buena parte de las supersticiones que integraban el día a día de los romanos. Con todo, aquí nos centraremos en los rituales oficiales que llevaban a cabo augures, arúspices y *virī sacris faciundis* y sobre los que volveremos al analizar los sacerdocios.

Afirmaba Cicerón que existían dos tipos de adivinación: una artificial y otra natural. La primera se relacionaba con el examen de elementos perceptibles en la naturaleza. La segunda con la interpretación de aspectos introspectivos y vinculados a sucesos mentales que experimentaba un determinado individuo. Así, la adivinación artificial o inductiva se asociaba con signos exteriores a las personas que se debían observar y saber relacionar para deducir su sentido, mientras que en la natural o inspirada el significado de la voluntad de los dioses era más puro y esclarecedor al comunicarse directamente al alma de las personas sin necesitar ningún medio para ser interpretado (Cic. *Div.* 1. 12-15).

Sin embargo, a pesar de la pureza de la segunda, y en contraste con los rituales desarrollados en otras culturas mediterráneas como la semita o la griega, los romanos, por la influencia etrusca en este ámbito, consideraban de mayor validez aquellos vaticinios que podían ser contrastados y corroborados en la realidad perceptible. De este modo, entendían que las señales que ofrecían los dioses a los humanos para que interpretaran su voluntad, solo podían ser apreciadas por personas dotadas de unos conocimientos específicos y de un cierto don divino. A la hora de argumentar las interpretaciones se debía hacer visible lo imperceptible para la mayor parte de los ciudadanos, de tal manera que explicando hechos y acciones de la realidad se expresara el verdadero deseo de los dioses. De ahí que otros procedimientos como, por ejemplo, los oráculos de inspiración divina fuesen mal vistos y definidos como sospechosos por los romanos (Espinosa, 2008).

La adivinación romana dependía de tres principios básicos: los dioses, el hado o destino y la naturaleza (Cic. *Div.* 1. 37). Pero, sobre todo, respondía a una lógica común: los dioses se encontraban detrás de todas las acciones que afectaban al ser humano y, dada su naturaleza benigna con las personas, les manifestaban con signos su voluntad para que así pudieran anticiparse a hechos futuros y aprovecharla en su beneficio, pero, especialmente, en el de Roma (Cic. *Leg.* 2. 13), desarrollando así principios relacionados con la *pax deorum*. Teniendo esto en cuenta y otros aspectos como el carácter cívico de la religión romana, podemos entender la relevancia de estos rituales, así como de la figura del adivino.

Para demostrar la veracidad de los designios formulados por los adivinos, cada uno de ellos contaba, desde su especialidad y al igual que los pontífices, con libros y

manuales con las claves interpretativas que habían funcionado en el pasado. Los principales eran los libros augurales que recogían pautas, hechos y situaciones que anunciaban determinados acontecimientos. Otros de igual relevancia eran los libros que formaban parte de la *Disciplina Etrusca*, vinculados al arte de examinar entrañas o al de observar los rayos y otros fenómenos celestes. Todos ellos otorgaban un carácter objetivo y racional a estos rituales.

Dos eran las principales evidencias que servían para la realización de la adivinación romana: las visuales, denominadas *auspicia*, y las sonoras, conocidas como *omina*. Su función era siempre la de responder a preguntas sencillas de manera negativa o positiva, o la de advertir en la necesidad de cesar o emprender determinadas acciones, tanto concernientes a la vida privada como pública. Entre los *auspicia* destacan los rituales vinculados con la ornitomancia⁴¹⁷ de los augures, pero también el examen de las entrañas por los arúspices y otros presagios visuales como los fenómenos celestes, las señales producidas fortuitamente (Bloch, 1985: 102-103), la observación de las estatuas de los dioses o de elementos asociados a ellos como, por ejemplo, el escudo de Marte. Los *omina*, por su parte, pueden estar vinculados igualmente con la ornitomancia a partir del sonido de las aves, pero tienen su mejor expresión a partir de sonidos que el individuo escucha por azar y que pueden repercutir en su toma de decisiones.

De todos estos rituales conocemos su sentido y base teórica, pero no así los mecanismos empleados para su interpretación última, ya que dependía siempre del individuo que los llevara a cabo y también del contexto y los intereses políticos que estuvieran detrás de la decisión, sobre todo, en los momentos finales de la República y a lo largo del Imperio.

En el campo de la ornitomancia se formulaban diferentes interpretaciones en función del ave y de la acción desempeñada por esta (FEST. s. v. *oscines*; PAUL. s. v. *alites*; SERV. A. 1. 394). Así, cuervos, urracas y búhos manifestaban señales a partir de su canto (*oscines*) y según su entonación y frecuencia se determinaba si era un presagio positivo o negativo. Otros animales como el águila y el buitre lo hacían a través de su vuelo (*alites*), es decir, de su velocidad, dirección, número y altura.⁴¹⁸ Para dotar de sacralidad al ritual efectuado, el augur delimitaba previamente un espacio con su bastón (*lituus*), dividiéndolo en cuadrantes para así interpretar de acuerdo con el *ius augurale* todas estas señales en función del lugar en el que se evidenciaran. Una manera diferente de realizar auspicios era observar como comían, sobre todo las gallinas y las llamadas aves sagradas que estaban vinculadas a determinados dioses (Montero, 2006: 13-39).

⁴¹⁷ El valor simbólico que ocupan las aves en la religión romana y, en especial, en la adivinación responde a que por su capacidad de volar estaban más próximas a los dioses y, por ello, podían descubrir y difundir sus secretos a las personas (OV. *Fast.* 1. 458-460).

⁴¹⁸ Una clasificación más exhaustiva puede consultarse en Montero (2004: 58).

Otros rituales adivinatorios importantes eran los relativos a la observación de fenómenos celestes, especialmente rayos. La caída de un relámpago en un determinado espacio era considerada una señal divina mediante la cual Júpiter reclamaba dicho terreno para sí.⁴¹⁹ Esto provocaba el cercado de la zona y la realización de sacrificios y rogativas en su honor (Ogilvie, 1995: 77), pero también permitía llevar a cabo vaticinios en función de la zona de la que había partido el rayo ya que, siguiendo la tradición etrusca, el cielo se dividía en 16 regiones (Cic. *Div.* 1. 93-94).

De tradición igualmente etrusca era la aruspicina o el arte de inspeccionar entrañas que practicaban los arúspices. Tenía lugar, tal como vimos, en los momentos posteriores a los sacrificios. Sin embargo, no todos los animales servían para efectuar estos rituales ya que se utilizaban, sobre todo, palomas, pollos, perros, carneros y bóvidos. Su función principal era confirmar la buena realización de los sacrificios ofrecidos, pero también servían para profetizar determinados sucesos o encontrar solución a otros pasados. Los arúspices contaban además con reconstrucciones anatómicas de las entrañas, especialmente de los hígados, que eran divididas en secciones, de tal manera que el hallazgo de aspectos extraordinarios en una de ellas determinaba sus predicciones.

Menos conocimientos y ritualidad requerían otras formas muy comunes de realizar vaticinios como era la escucha de palabras o frases sueltas, la observación de una escena, accidente fortuito o catástrofe que pudiera dar respuesta a un pensamiento determinado.

Otro ritual adivinatorio, aunque de tipología inspirada y, por lo tanto, de peor reputación, era la oniromancia. Esta se basaba en un principio que entra de lleno en el ámbito de la transmigración: las almas son elementos dotadas de naturaleza cósmica y, por ello, divina, razón por la cual pueden sintonizar con los dioses, observar sus deseos futuros y así predecirlos a través de su recuerdo e interpretación. Al igual que en el caso anterior, a partir de una deducción personal de este tipo de señales, los romanos se servían de los mismos para llevar a cabo o rechazar determinadas acciones. La importancia de estos procedimientos queda reflejada en la epigrafía votiva a través de la expresión *ex somnio* o *ex visu*.⁴²⁰

Siguiendo costumbres ancestrales y omnipresentes en el Mediterráneo desde época sumeria, los romanos también destinaron una parte importante de sus rituales

⁴¹⁹ La importancia de los rayos y su vinculación con Júpiter no pasó desapercibida al propio Augusto, quien, a raíz de la caída de un rayo al lado de su litera cuando se desplazaba por la noche en el contexto de las guerras cántabras, decidió erigir un templo en honor a Júpiter Tonante en el Capitolio para agradecer así el continuar con vida y el designio otorgado por el dios (SUET. *Aug.* 29. 4).

⁴²⁰ En *Gallaecia* tenemos constatada únicamente la expresión *ex visu* en un ara consagrada en honor a Venus en Chaves (*RAP*, 440), a las Ninfas en Ourense (*CIL* II, 2527), a Verore en Lugo (*CIL* II, 2576=IRG II, 13), a *Laho Paramigus* también en Lugo (*IRG* II, 25), a los Lares *Pemaneiecos* en Vilamarín (*AE* 1974, 409) y a Frovida en Braga (*RAP*, 149). Por otro lado, una expresión atípica como la de *ex monitu*, es decir, por oráculo o por visión, puede aludir a una realidad análoga y está presente en una inscripción dedicada a Diana en Bande (*AE* 1994, 937= *HEp* 5, 1995, 637).

adivinatorios al estudio de los astros. Así, se observaba la posición de los planetas, los eclipses o fenómenos extraordinarios como el paso de cometas. Todos estos acontecimientos quedaban recopilados en los *fasti* y su presencia servía para comprender los hechos sucedidos en el pasado y para dictaminar la buena o la mala marcha de Roma y, con ella, de su gobierno.

Para el noroeste peninsular carecemos de evidencias que nos indiquen la puesta en práctica de alguno de estos rituales. Aun así, la importancia de los mismos dentro de la vida pública de los ciudadanos romanos los hace imprescindibles y, de alguna forma, omnipresentes, al estar estrechamente vinculados con la toma de decisiones políticas y religiosas de las que seguramente *Gallaecia* no se pudo mantener al margen. Por otro lado, tal como veremos a continuación, la constatación de un augur en Astorga⁴²¹, de otro en Braga⁴²² y de un posible arúspice también en Astorga,⁴²³ muestran que estos rituales tendrían lugar igualmente aquí, al menos, en sus capitales conventuales.

Por último, otro tipo de rituales de adivinación al margen de la legalidad, pero presentes en las fuentes eran aquellos en los que se utilizaban como instrumento a los muertos. Es muy difícil dictaminar estas prácticas en nuestro espacio de estudio, ya que las fuentes las sitúan casi siempre en territorio heleno o de tradición griega. Con todo, su estudio es interesante para profundizar en algunas ideas señaladas en el apartado dedicado a la muerte. Quizás el ejemplo más conocido sea el de Lucano (6. 640-830), en el que el hijo de Pompeyo, Sexto, encomienda a una bruja tesalia el vaticinio sobre la suerte de su padre en su conflicto con César y para lo cual resucita a uno de los soldados fallecidos en combate. La misma temática se reproduce en Apuleyo (*Met.* 2. 29), aunque en un ambiente menos teatralizado. Otro ejemplo lo recoge Máximo de Tiro (*Disert.* 8. 2), en el que indica la existencia en las inmediaciones del lago Averno, considerada como una de las entradas al Orco en la tradición romana, de una cueva en la que se invocaba a los muertos para consultar sobre hechos futuros.

En todos ellos, se altera el orden de la naturaleza insuflándole vida a un cuerpo fallecido y forzando la vuelta de su alma con el objetivo de obtener información del *Más Allá*, al haber conocido todo lo ocurrido a los muertos y lo que sucede en el mundo de los vivos, pero, sobre todo, al estar cerca de las Parcas y saber así los designios del destino. En todos los casos, la vuelta a la vida del fallecido no es deseada, puesto que el alma despojada del cuerpo es obligada a volver a una prisión de la que ya se había liberado, en sintonía con ideas propias de la escatología romana previamente analizada.

⁴²¹ *CIL* II, 2647=IRPLe, 239.

⁴²² *CIL* II, 2422=RAP, 483.

⁴²³ *CIL* II, 5078=IRPLe, 134.

2. 3. 6. El culto imperial y los rituales vinculados a la vida militar

Decía Le Roux que *el culto imperial no fue una nueva religión, ni siquiera un nuevo culto propiamente dicho, sino que constituyó la vertiente imperial de la religión pública romana* (2009: 269). Como anunciamos en su momento, el culto imperial no supuso la instauración de un culto a una nueva divinidad asociada a la figura del *princeps* y a su familia sino, simplemente, un comportamiento público a través del cual el ciudadano expresaba su deseo de que todo lo relacionado con el emperador fuese próspero y beneficioso, al depender de ello su buen gobierno y el esplendor del Imperio. Además, para los territorios conquistados suponía una oportunidad de demostrar el reconocimiento de la legitimidad del gobierno, la soberanía romana sobre los mismos y la fidelidad que sus habitantes manifestaban a Roma. Se trataba, pues, de un ejercicio simbólico vinculado estrechamente con una actividad ciudadana y, por lo tanto, pública que debía estar reglada adecuadamente y ocupar un espacio importante en el calendario religioso de cualquier comunidad. De este modo, por tratarse de una manifestación ritual más que de una creencia propiamente dicha, será abordado en este punto como culto público fundamental para *Gallaecia* por su rápida instauración en su territorio.

Tal como señalábamos al inicio del presente capítulo, la introducción del culto imperial se produce de manera casi simultánea a su inclusión en el Principado y tiene como principales responsables a dos magistrados: L. Sestio Quirinal y P. Fabio Máximo (Dopico, 2013: 86). El primero actúa sobre el año 20 a. C. y se vincula con la erección de las *aras sestianas*⁴²⁴ (Fernández-Ochoa y Morillo, 2002; Alonso Burgos, 2015: 249-251). Al segundo, en cambio, se le atribuyen los votos efectuados en honor a Augusto en Lugo⁴²⁵ y Braga⁴²⁶ y, con ellos, la introducción en estos *conventus* del culto imperial (Rodríguez Colmenero, 1997e: 193).

En el desarrollo del culto hemos de distinguir dos zonas claramente diferenciadas. Así, las poblaciones orientales, acostumbradas a rendir culto a sus monarcas, pronto vieron en el culto al emperador una variante de los realizados dentro de su ámbito cultural. En cambio, en Occidente, tal como vimos, los primeros pasos del culto imperial caminaron por los senderos de la ambigüedad a través del culto al *Numen* y al *Genius* augusteo, algo que condicionaría la adopción de una ritualidad seguramente diferenciada. Sin embargo, tras la apoteosis de Augusto en el año 14 y el paso de la dinastía julio-claudia el culto se verá consolidado, reglamentado e institucionalizado.

No se puede determinar que toda la población de *Gallaecia* expresara a través de este culto una concepción del emperador equivalente a la de un dios. Más bien

⁴²⁴ MELA 3. 1. 13; PLIN. *Nat.* 4. 20. 111; PTOL. 2. 6. 3.

⁴²⁵ *CIL* II, 2581=IRG II, 54=IRLu, 19; IRG II, 55=IRLu, 20.

⁴²⁶ *EE* VIII, 280.

parece haber sido un gesto ritual con el que expresar su fidelidad a Roma y su colaboración en el deseo común de mantener su *aeternitas*. Lo que sí es evidente es que constituyó un culto claramente normativizado y velado por la figura de unos sacerdocios específicos como son los flámines, las flamínicas, los *sacerdotes*, los *sodales Augustales* y los *seviri Augustales*, sobre los que volveremos más adelante.

En las capitales provinciales el culto al emperador tenía lugar en templos, pero en las capitales de *conventus* como las del noroeste peninsular, lo más habitual fue realizarlo alrededor de aras consagradas en su honor; o al menos eso parece intuirse de la ausencia de espacios sagrados destinados a esta función en las diversas capitales conventuales del Imperio.⁴²⁷

Con respecto al ritual vinculado, este consistía en diversos actos destinados a conmemorar hitos como la fecha de divinización de un determinado emperador, el día de su nacimiento o su muerte, un hecho especialmente importante de su vida o una fecha establecida por las diferentes comunidades para honrar su memoria. Sin embargo, el contexto en el que mayor difusión alcanzó el culto imperial fue el que lo vinculaba con los momentos previos a la celebración de las asambleas provinciales que tenían lugar en las capitales conventuales. En ellas se reunían las élites territoriales de las provincias para abordar asuntos de tipo económico, jurídico, administrativo y también religioso, al ser en ellas donde, por ejemplo, se decidía la elección del *flamen* provincial destinado a este culto o la configuración del calendario religioso de cada territorio. Dichas asambleas constituían, de este modo, el contexto ideal para un culto con el que se pretendía reforzar simbólicamente el poder del emperador y de Roma sobre sus comunidades, y con la periodicidad adecuada para su constante renovación, al tener lugar una vez al año.

En estas celebraciones se llevarían a cabo sacrificios, libaciones o rogativas en función del contexto y de la popularidad de cada *princeps*. Aunque al inicio se haría a título individual, a partir de los gobiernos de Claudio y de Nerón se fueron desarrollando fórmulas más genéricas que englobaban al conjunto de los emperadores bajo la expresión *Divi Augusti* (Lozano y Alvar, 2009: 432).

Para profundizar sobre los rituales vinculados al culto imperial podemos centrarnos en uno de los agentes que, como en todas las facetas de la religiosidad romana, ostenta especial protagonismo: el ejército. En efecto, a pesar de que entre finales del siglo XIX y comienzos del XX, a partir de postulados como los de Domaszewski (1895) se sostenía que los cultos y rituales efectuados por soldados serían ajenos a los que integraban la religión pública ciudadana, el hallazgo en 1932

⁴²⁷ Autores como Santos Yanguas (2014b: 302) identifican una posible presencia de un santuario vinculado con el culto imperial situado en el casco urbano de Noega (Campo Torres, Asturias), pero lo cierto es que el único elemento conservado consiste en un ara consagrada en honor al emperador (*CIL* II, 2703) y que podría responder a la misma realidad que la presente, por ejemplo, en Braga o en Lugo desde momentos próximos a su fundación, al datarse entre los años 9 y 10.

del *Feriale Duranum*⁴²⁸ evidenció todo lo contrario. Este manuscrito, documentado en Dura-Europos y datado entre el 223 y el 227, recoge, con excepción de los meses no conservados de octubre, noviembre y diciembre, todas las divinidades, rituales y ceremonias que debieron de articular la vida de las diferentes legiones y tropas auxiliares del Imperio, o al menos de las milicias acuarteladas en esta ciudad.⁴²⁹ En él se desarrolla una sucesión de celebraciones que siguen siempre el mismo esquema: fecha del calendario, motivo de la celebración, dioses o emperadores honrados y el ritual a efectuar. Al igual que en el resto de cultos, entre los rituales destacan las *supplicationes* en forma de rogativas, pero, sobre todo, sacrificios incruentos por medio de libaciones o quema de inciensos y sacrificios cruentos de diversos animales.

Este documento manifiesta la especial relevancia que el culto imperial tenía dentro de un organismo público como era el ejército. Así, de las 41 festividades que recoge, 27 se relacionan con el culto imperial, bien conmemorando el día de nacimiento de algún emperador o miembro de la familia imperial, o de su llegada al poder, o bien en recuerdo de hitos protagonizados por los mismos. Dos ejemplos evidencian lo expuesto:

El tercer día de los idus de marzo [13 de marzo], con motivo de la proclamación de César Marco Aurelio Severo Alejandro, a Júpiter, un buey; a Juno, una vaca; a Minerva, una vaca; a Marte, un buey (Col. 1. 11. 23-24).

El día antes de las nonas de abril [4 de abril], con motivo del natalicio del divino Antonio Magno, el divino Antonino, un buey (Col. 2. 1. 2).

A esta situación debemos añadir la presencia en los *Principia* de un *sacellum* en el que, junto a los estandartes y *signia* de las tropas, se reservaba el espacio más importante para albergar la estatua de algún emperador y las aras consagradas en su honor y los dioses venerados por los soldados.

Por último, otros rituales vinculados con el culto imperial eran los denominados juramentos militares que tenían lugar como mínimo tres veces al año: el 3 de enero, con motivo de la celebración de los Lares Augustales; el día del aniversario de la subida al poder del emperador vigente, y en la conmemoración de la entrega de insignias de las tropas. En todos estos actos se erigía o se honraba una inscripción

⁴²⁸ Este documento ha sido considerado tradicionalmente por la historiografía como una copia del calendario oficial del ejército romano que había sido diseñado por Augusto con motivo de sus reformas. Con todo, con el objetivo de no caer en conclusiones precipitadas o en paralelismos desafortunados es mejor concebirlo, simplemente, como una muestra del calendario religioso que afectaba a las tropas acuarteladas en Dura-Europos entre los siglos II y III (Lozano, 2014).

⁴²⁹ Recientemente, autores como Reeves (2004) han propuesto una interpretación alternativa, según la cual el *Feriale Duranum* no se vincularía con la vida religiosa del ejército, sino con la colonia civil de Dura-Europos en un momento tardío como es el siglo III.

votiva en honor a *Iuppiter Optimus Maximus*, los *signa* de la unidad y todo ello por la salud del emperador (Subirats, 2013: 62-63).⁴³⁰

Por su parte, a través del mismo *Feriale Duranum* podemos ver como el ejército representaba una pequeña comunidad en sí mismo, en el sentido de que reproducía ceremonias religiosas públicas con otras específicas del ámbito castrense y del campamento en particular. Así, junto a las muestras de culto imperial ya expuestas había espacio para conmemorar festividades comunes a toda la ciudadanía romana como la fundación de Roma, el culto a la tríada capitolina, las Vestalias, las Neptunalia o las Quinquatria en honor a Minerva. Además, otras ceremonias implicaban tan solo a las tropas acuarteladas como el día del aniversario del águila de la Legión,⁴³¹ el día del pago del sueldo a los soldados o las ceremonias en honor a los estandartes como las *rosaliae signorum*, en el mes de mayo (Andrés Hurtado, 2005: 69). Precisamente estas últimas son una de las más características de la religiosidad militar. Los *signa* constituían el símbolo de las tropas y reflejaban la historia de las diferentes unidades que representaban. Su pérdida era considerada como una derrota de la legión en conjunto y su recuperación una cuestión más importante que la propia batalla. Junto a las ceremonias que conmemoraban su consagración, cada *signum* contaba con un *Genius signorum* al que se rendían culto por medio de sacrificios, tanto cruentos como incruentos.

Otro ritual señalado es la *evocatio* (Basanoff, 1945; Gustafsson, 2000). Esta consistía en un proceso de integración de divinidades no romanas al panteón oficial de Roma a través de una plegaria o rogativa. Tenía lugar en un contexto de asedio de una ciudad enemiga y era protagonizado por un cónsul al mando del ejército. La más conocida de las *evocationes* conservadas es la pronunciada por Escipión durante la conquista de Cartago y recogida por Macrobio:

A todos los dioses y diosas que tenéis bajo vuestra protección el pueblo y el estado cartaginés, y a ti, sobre todo, el que recibiste la misión particular de proteger esta ciudad y este pueblo, os ruego, os conjuro y os demando en gracia: que os alejéis del pueblo y estado cartaginés, que abandonéis vuestros asientos, los templos, los lugares sagrados y la villa, y que os marchéis; que inyectéis en ese pueblo y en esa sociedad el miedo, el terror y el olvido; que vengáis a Roma, conmigo y los míos, que nuestros templos, lugares sagrados, y nuestra ciudad os sean más placenteros y deseables y que me seáis propicios, así como al

⁴³⁰ En el noroeste peninsular contamos con votos que pueden responder a esta realidad en diversos puntos de la provincia de León: Villamontán de la Valduerna (AE 1967, 242=IRPLE, 37; CIL II, 2552=IRPLE, 33; CIL II, 2554=IRPLE, 35; CIL II, 2553=IRPLE, 36; CIL II, 2555=IRPLE, 38; CIL II, 2556=IRPLE, 39; IRPLE, 40), Luyego de Somoza (IRPLE, 34; IRPLE, 32) y en Truchas (IRPLE, 238).

⁴³¹ De esta celebración se conserva una inscripción en Ampurias (CIL II, 6183) dedicada por parte de la Legio VII Gémina a *Iupiter Optimo Maximo* con motivo del aniversario de su águila, dos más en Villamontán de la Valduerna (León) (CIL II, 2552=IRPLE, 33; CIL II, 2554=IRPLE, 35), otras dos en Luyego de Somoza (León) (IRPLE, 34; IRPLE, 32) y otra en Truchas (León) (IRPLE, 238).

pueblo romano y a mis soldados. Si hicieseis esto de manera que lo sepamos y comprendamos, os prometemos por voto haceros templos y dedicaros juegos (MACR. 3. 9. 7-8).

Por último, otros rituales atribuidos al ámbito militar tenían que ver con la construcción de obras de ingeniería vinculadas a la explotación de minas y al trazado de vías de comunicación. En el primer caso destacan los diversos votos realizados por soldados en contextos mineros que fueron objeto de estudio a la hora de analizar el panteón galaicorromano y sobre los que volveremos. Su lógica respondía a votos de agradecimiento a las divinidades que favorecían tanto la riqueza mineral de la zona como su extracción en beneficio de Roma. En cuanto a las vías de comunicación, en *Gallaecia* tenemos constatado un voto efectuado en A Coruña en honor a Marte y a Augusto con motivo de la erección del faro de *Brigantium*,⁴³² pero adquieren mayor relevancia los relacionados con el tránsito de vías fluviales.

Dentro de la mentalidad romana, las corrientes de agua estaban dotadas de sacralidad. Por esta razón, la construcción de puentes sobre su curso o su canalización suponía, por un lado, una proeza humana al alterar la naturaleza divina de las aguas y, por otro, una afrenta a estos dioses que debía subsanarse por medio de un sacrificio, una rogativa o un voto. Así, antes de construir un puente lo normal era realizar un sacrificio cruento en honor al *Numen* del dios que habitaba en el río, generalmente Neptuno, y que se pretendía domar, al simbolizar el puente la materialización de un yugo. Este sacrificio, conforme a los valores de la *lustratio*, pero en este caso inserido en las ceremonias de *consecratio*, solía realizarse a través igualmente de una *suovetaurilia*. Con ella se pretendía subsanar la ofensa realizada al dios y dotar al puente de la misma naturaleza divina que este, mientras se realizaban rituales de adivinación vinculados a la aruspicina para indagar acerca de la idoneidad de dicha construcción (Montero, 2012: 166-174).

Para el caso del noroeste peninsular carecemos de referencias directas de estas acciones desarrolladas, fundamentalmente, por miembros del ejército. No obstante, hemos de situarlas detrás de todas las evidencias de puentes y canalizaciones presentes en su territorio. Una inscripción documentada en Cáceres en época de Trajano (105-106) ilustra la omnipresencia de esta ritualidad:

La curiosidad de los caminantes, a quienes agradan las noticias singulares, tal vez llegue a preguntar quién y con motivo de qué promesa contraída ha hecho este templo en la orilla rocosa del Tajo, todo lleno de dioses y con la imagen del César, donde la misma técnica es superada por su objeto. Este puente que habrá de permanecer por los siglos de los siglos, lo hizo con una inspiración propia de dioses el afamado Lacer, y él mismo construyó el templo para los divinos

⁴³² CIRG I, 2=CIL II, 2559=CIL II, 5639.

*descendientes de Rómulo además de para el César: uno y otro, causa afortunada de la ofrenda. Lacer, que concluyó este ingente puente de tan extenso tamaño, hizo sacrificios honrando a los dioses para obtener buenos presagios: el que hizo este puente y al mismo tiempo consagró un nuevo templo, cumplió con su promesa, si es que este templo logra satisfacer a los dioses.*⁴³³

2. 3. 7. Rituales de fundación

Al igual que en la Edad del Hierro, en la tradición romana los rituales previos a la fundación de cualquier asentamiento resultaban esenciales para el destino y el desarrollo de la comunidad que estaba dispuesta a poblarlo. En ellos, los rituales de sacrificio vinculados a las *consecratio* y *lustratio* y otros relacionados con la protección apotropaica de sus estructuras e individuos serán los protagonistas. La puesta en práctica de esta ritualidad puede retrotraerse a la propia fundación de Roma (DION. HAL. 1. 88; PLUT. *Rom.* 11; LIV. 1. 7), pero su conocimiento más preciso procede, de nuevo, de las acciones llevadas a cabo en la fundación de campamentos militares. Al fin y al cabo, dos de las tres capitales conventuales de *Gallaecia* (Lugo y Astorga) es posible que tengan su origen en este tipo de asentamientos.

La primera fase consistía en prácticas adivinatorias protagonizadas por augures para determinar el lugar adecuado del asentamiento a través de los rituales de *inauguratio* (consulta de los dioses), *orientatio* (trazado del *cardo* y del *decumano*) y *limitatio* (delimitación física del asentamiento con un surco que podía derivar o no en la construcción de otra estructura defensiva).⁴³⁴ A continuación, se realizaban la *lustratio* y *consecratio* del espacio interior a través de un sacrificio purificador determinado por las señales favorables de los dioses por medio, generalmente, de una *suovetaurilia* que, en ocasiones, daba lugar a depósitos fundacionales situados en el centro de los poblados, tal como sucede en Pen Llystyn (Britania) o Rottweil (Germania Superior) (Subirats, 2013: 33-34).

2. 3. 8. Festividades y calendario religioso

Cada comunidad ciudadana tenía su propio calendario religioso a través del cual configuraba los días destinados al culto de sus divinidades y a las ceremonias y rituales. Esta realidad dificulta el conocimiento exacto de las festividades que tendrían lugar en cada una de las poblaciones de *Gallaecia* o, al menos, en las situadas en sus escasos centros urbanos. Aun así, y tal como vimos al analizar los rituales de la vida

⁴³³ *CIL* II, 761.

⁴³⁴ A pesar de que el papel del augur es fundamental en los rituales de fundación romanos, a veces, la delimitación de los asentamientos podía verse alterada en los casos en los que los agrimensores e ingenieros consideraran que no podía seguirse la senda definida por los adivinos como, por ejemplo, ante la presencia de ríos o acuíferos, suelos inestables, precipicios, etc.

militar, es posible establecer la presencia de determinadas celebraciones en el calendario religioso de los principales asentamientos de nuestro espacio de estudio.

En primer lugar, se hace necesario incidir en la base que se esconde detrás de la organización general del calendario romano y cuya definición dependía de los pontífices. Esta partía de la observación de las diferentes fases que componen el ciclo lunar y se distribuía, al igual que este, en cuatro períodos que se repetían en el conjunto de los meses: las *kalendae*, que se correspondían a los primeros días de cada mes, coincidiendo con el día de luna nueva; las *nonae*, correspondientes al día 7 de los meses de marzo, mayo, julio y octubre y al 5 en el resto de meses en relación al inicio de la fase de cuarto creciente; los *idus*, desarrollados en los días 15 de marzo, mayo, julio y octubre y 13 del resto de meses en función de su coincidencia con el inicio de la luna llena; y, finalmente, los días *atri* o nefastos, correspondientes a los que seguían a las fechas previamente indicadas y en las que se evitaba la realización de cualquier iniciativa, pública o privada, ante el temor de que fracasara.

A partir de esta estructura articulaban diferentes festividades que nos resulta imposible de definir para el caso de *Gallaecia*. Algunas, como las relativas al ámbito funerario, el culto imperial o los *ambarvalia*, es de suponer que mantendrían su correspondencia; al igual que celebraciones de cultos muy extendidos como el de *Iuppiter Optimus Maximus* a través de los *ludi Romani* (del 14 al 19 de septiembre) y los *ludi Plebei* (del 4 al 17 de noviembre). En estos *ludi* tenían lugar procesiones, sacrificios, banquetes, competiciones atléticas y representaciones teatrales en las que participaban todos los ciudadanos. Con todo, cuando tenemos tantas dificultades para determinar la posible localización de foros, teatros y anfiteatros en los principales núcleos urbanos de nuestro espacio de estudio, qué decir de su uso en determinadas fechas del año y su finalidad.

De igual modo, la presencia de inscripciones votivas consagradas en honor de divinidades romanas cuya ceremonia conocemos en el calendario, no tiene por qué implicar su realización práctica, sino simplemente el cumplimiento de una promesa o la consagración de un espacio sagrado en el que se rendiría culto a esa divinidad sin tener que coincidir necesariamente con esa fecha. Así, que en *Gallaecia* documentemos una gran cantidad de votos a *Iuppiter* no implica que cada comunidad en la que se constata ese voto celebrara el *Epulum Iovis* el 13 de noviembre; o que en las poblaciones que rendían culto a Diana celebraran su fiesta el 13 de agosto, y las que lo hacían a Neptuno el 23 de julio, o que los votos efectuados a los Lares tuviesen asociadas las ceremonias romanas de las *compitalia* a principios de enero.

La libertad a la hora de distribuir el tiempo destinado a festividades en cada comunidad, más allá del culto imperial que, a su vez, sería cambiante en función de las circunstancias de cada momento, nos impide reconstruir cualquier tipo de calendario religioso y, por lo tanto, caracterizar sus posibles celebraciones. Tan solo contamos con una referencia que aluda a la puesta en práctica de una festividad del

calendario romano en *Gallaecia*. Nos referimos a la noticia recogida por Martín de Braga en la que se condena la celebración de *Vulcanalia* y *Kalendas*:

Celebrar las Vulcanales y las Kalendas, adornar las mesas, poner laureles, prestar atención al pie y derramar en el fuego encima de un tronco grano y vino y echar pan a la fuente, ¿qué otra cosa es sino culto al demonio? (De Correct. 16)

Las *Vulcanalia* tenían lugar el 23 de agosto y su trascendencia simbólica entra de lleno con los rituales relacionados con la protección y purificación de los terrenos de cultivo, puesto que se rendía culto a Vulcano con el objetivo de conjurar los incendios y restablecer así la fertilidad de la tierra una vez recolectadas las cosechas. De este modo, se hacían hogueras en las que en Roma era costumbre arrojar peces del Tiber u otros animales como representación de las vidas humanas que el dios debía proteger.

En cuanto a las *Kalendas*, su designación puede referirse a cualquier festividad relacionada con el inicio de los meses: *Compitalia* (enero),⁴³⁵ *Amburvia* (febrero),⁴³⁶ *Matronalia* (marzo),⁴³⁷ *Verticordia* y *Fortuna Virilis* (abril),⁴³⁸ *Ludi florales* (mayo),⁴³⁹ *Carnaria* (junio),⁴⁴⁰ *Poplifugia* (julio),⁴⁴¹ *Aniversarium cereris* (agosto),⁴⁴² fiesta de *Fides* (octubre)⁴⁴³ o *Bona Dea* (octubre).⁴⁴⁴ Podríamos inclinarnos aquí hacia las *Compitalia*, por el especial arraigo que tuvo el culto a los Lares en *Gallaecia* y la crítica que el propio Martín de Braga realiza sobre los rituales efectuados en las encrucijadas en el mismo capítulo de su *De Correctione Rusticorum*. No obstante, carecemos de pruebas concluyentes. Sin embargo, rituales y ceremonias relacionados con la fertilidad de los espacios agropecuarios como podían ser los *Ludi florales* y el *Aniversarium Cereris*, también son criticados por las fuentes cristianas. Por otra parte, tampoco habría que descartar que la diatriba del obispo haga alusión a una práctica

⁴³⁵ Sobre las *compitalia* volveremos con mayor profundidad a la hora de analizar la figura de los Lares.

⁴³⁶ Ver nota 412.

⁴³⁷ Festividad realizada en honor a las madres y en la que se veneraba a Juno Lucina, la diosa protectora de los partos.

⁴³⁸ Las *Verticordia* estaban dedicadas a Venus y la fiesta de *Fortuna Virilis* se vinculaba con el paso de los niños a la edad adulta.

⁴³⁹ Tenían lugar entre el 28 de abril y el 3 de mayo y consistía en una fiesta realizada en honor a la diosa de la primavera, Flora.

⁴⁴⁰ Fiesta en honor a Carna, diosa que velaba por la integridad de las personas al ser la protectora de los órganos vitales.

⁴⁴¹ Celebración arcaica en honor a Júpiter poco conocida, que se sitúa más cerca de las *nonae* que de las *kalendae*, al tener lugar el día 5 de julio.

⁴⁴² Ceremonia con la que se conmemoraba el reencuentro entre Ceres y su hija Proserpina y, por lo tanto, un acto a través del cual se pretendía propiciar una buena cosecha.

⁴⁴³ Celebración en honor a Fides, la diosa de la palabra dada y que tenía como protagonista a los *flamines* de Roma.

⁴⁴⁴ Fiesta celebrada en honor a *Bona Dea*, la diosa favorecedora de la fertilidad, y que estaba protagonizada por mujeres.

prerromana de larga duración, interpretada por el mismo bajo una terminología por aquel entonces considerada como pagana, al igual que hace a la hora de definir las divinidades veneradas por sus habitantes (MART. BRAC. *De Correct.* 7).

En definitiva, resulta imposible definir un calendario religioso para la *Gallaecia* romana por su variedad local y, sobre todo, por la complejidad de conocer la aplicación de determinadas celebraciones constatadas en Roma en un territorio periférico como este. Al igual que sucedía con los rituales efectuados por el ejército, hemos de suponer la presencia de determinadas fiestas que eran comunes a todo el Imperio; por ejemplo, el culto imperial, rituales destinados a divinidades identificadas con Roma como Júpiter o la tríada capitolina y otras vinculadas con la propia muerte. Pero más allá de esto, entraríamos en el campo de la conjetura.

2. 3. 9. Maleficios y rituales protectores

La ritualidad vinculada a los maleficios nos aleja de la religiosidad normalizada y reglada y nos adentra en el campo de lo que se conocía ya en la antigüedad como superstición. Sin embargo, se trata de una creencia de gran popularidad y cuya presencia en *Gallaecia* se intuye por la documentación de determinados amuletos destinados a contrarrestar sus efectos perniciosos.

La preocupación por los maleficios estuvo presente en la configuración de la ley de las XII Tablas, en donde se indica que [...] *quien hechice haciendo un canto malvado [...] si alguien canta o compone un canto que pueda causarle deshonor o desgracia a otro [...] sufrirá la pena de muerte* (8. 1). De igual modo, el panteón romano contaba con una divinidad, *Fascino*, cuya función era proteger a generales triunfantes y a niños pequeños de estas acciones y de cuyo culto se encargaban las Vestales (PLIN. *Nat.* 28. 39).

En la mentalidad romana se consideraba que el motivo fundamental que se escondía detrás de las maldiciones era la envidia. Esta podía tener su origen en las personas y ser, por ello, evitable, pero también en los dioses. En este último caso, las consecuencias eran siempre negativas. Generalmente, este estado venía desembocado por una acción de impiedad por parte de un individuo que, de esta forma, rompía el equilibrio de una *pax deorum* que era restablecida al poco tiempo por los dioses a través de su desgracia.

En el ámbito terrenal, las maldiciones entre personas eran mucho más frecuentes y constituían la única acción simbólica que podía desarrollarse sin intervención o mediación divina, hasta el punto de poder desencadenarse de manera involuntaria si se producía una situación que despertara de por sí la envidia (Alvar Nuño, 2010). En este sentido, Plutarco, recoge el funcionamiento que se esconde detrás de las maldiciones romanas y que podían afectar, no solo a las personas, sino a cualquier elemento vinculado con ellas:

Cuando el alma sufre, involucra también al cuerpo. Así, cuando alguien sufre envidia, se le llena el alma de una maldad intensa que se canaliza a través de los ojos y provoca un daño terrible en la persona envidiada. Y esto es así porque los sentimientos del alma refuerzan y hacen más intensas las potencias del cuerpo (PLUT. Quaest. con. 681d-681f).

Los maleficios, por lo tanto, tenían su origen en la vista, en los ojos, de ahí su denominación común como aojo o mal de ojo. De este modo, constituían una realidad con paralelos en gran cantidad de culturas a lo largo del tiempo (Maloney, 1976; Elworthy, 1982; Dundes, 1992; Migliore 1997), entre las que podemos incluir la gallega actual (Lis Quibén, 1980: 89-111). Se trata, pues, de un acto simbólico de carácter negativo que se produce a través de la vista, de manera voluntaria o involuntaria, contra individuos o elementos vinculados a estos y que derivan de la envidia originada en determinadas personas o dioses.

Con el objetivo de contrarrestar los posibles maleficios que podía sufrir cualquier ciudadano se recurría a aspectos tan cotidianos como la propia denominación a través de *cognomina* del tipo *Felix*, *Fotunatus*, *Victor*, *Maximus*, etc. Sin embargo, como las maldiciones tenían su expresión mayoritaria a partir de los males de ojo,⁴⁴⁵ la forma más común de evitarlos fue mediante algún tipo de amuleto, entre los que destacaban las lúnulas, las higas y, sobre todo, los de forma fálica.⁴⁴⁶ Plinio, en relación a los atributos y cualidades del dios Fascino, afirmaba que el uso de amuletos contra el aojo estaba limitado tan solo a la figura de los niños y los generales victoriosos (PLIN. Nat. 28. 39). No obstante, el registro arqueológico evidencia como su uso se populariza entre el siglo I a. C. y II teniendo en el siglo I su momento de mayor apogeo y coincidiendo con las reformas de Augusto (Alvar Nuño, 2010: 233).

La función de los amuletos se ha considerado tradicionalmente como doble. Por un lado, reproducen un símbolo antitético al mal que pretende contrarrestar. Así, la forma fálica podría representar un símbolo de la fertilidad que compensa los valores perniciosos del mal de ojo, es decir, la destrucción de lo vivo y, en última instancia, la esterilidad (Gravel, 1995). De igual modo, se podría considerar también que este tipo de utensilios simbolizan la figura y protección del propio dios Fascino aludido por Plinio y que, al igual que otros dioses como Príapo o Líber, se representaba con apariencia

⁴⁴⁵ Aparte de las personas, la cultura romana consideraba que determinados animales de carácter mítico como el Basilisco (PLIN. Nat. 8. 78; PLIN. Nat. 26. 66) o el Catoblepas (PLIN. Nat. 8. 77), pero también otros como el lobo (PLIN. Nat. 8. 80) estaban estrechamente relacionados con el mal de ojo y que, en cambio, otros como el chorlito servían para curar sus efectos (AIL. Nat. 17. 13; PLUT. Quaest. con. 681c).

⁴⁴⁶ Otros amuletos menos frecuentes en época romana fueron la gorgonia (PLIN. Nat. 37. 164), una especie de coral empleado en múltiples contextos profilácticos, o el aprovechamiento ritual de la saliva (Alvar Nuño, 2010: 241-246).

fálica.⁴⁴⁷ Por otro lado, la segunda función se vincula con un hecho más práctico y concreto: desviar la mirada del aojador y anular así el maleficio al desenfocar su objetivo (Nenova-Merdjanova, 2000: 303-312). Dentro de esta concepción, la figuración fálica, pero también la de otras morfologías, estarían destinadas a configurar objetos singulares que centraran la atención de la gente por su factura y apariencia.

En *Gallaecia* tenemos documentados cinco amuletos fálicos, todos ellos realizados en bronce y dotados de anilla para su suspensión: dos depositados en el Museo Provincial de Lugo y otros tres en el Museo Arqueológico e Histórico del Castillo de San Antón de A Coruña, pero procedentes, uno de Villafranca del Bierzo (León), otro del campamento de Ciudadela (Sobrado dos Monxes) y otro, posiblemente, de Armeá (Ourense) (Rey Seara, 2002).

Otra tipología de amuleto presente en *Gallaecia* es la de que presenta forma de higa. Un ejemplo se halló en las excavaciones de la *villa* romana de Santomé (San Bernardo de Tibiás, Ourense) realizadas en 1987 y con una cronología estimada del siglo I (Rey Seara, 2002: 78; Peralta et al., 2004). Responde a una morfología muy extendida en la tradición romana, consistente en el gesto de introducir el pulgar entre los dedos índice y medio. Su significado es posible que tenga connotaciones sexuales y su funcionalidad es exactamente la misma que la comentada para los amuletos fálicos. En el caso de Santomé, y siguiendo una práctica también muy frecuente, se combinaría con un falo situado en el extremo opuesto cuyo fragmento no se ha conservado. La conjunción de ambos símbolos serviría para reforzar y aumentar el poder profiláctico del amuleto.

Por último, tal vez por su vinculación con Fascino o, simplemente, por los atributos fertilizantes atribuidos universalmente a cualquier órgano sexual, el uso de figuraciones fálicas se destinó también en Roma a favorecer el rendimiento de las explotaciones agropecuarias y, a la vez, a proteger de cualquier mal los productos recolectados. Sin embargo, en nuestro espacio de estudio, los fragmentos cerámicos con figuraciones fálicas documentados⁴⁴⁸ parecen responder a otro contexto orientado al banquete y al consumo de vino y, por ello, más vinculados con Líber y con un significado diferente.

⁴⁴⁷ Dentro de esta concepción del falo como elemento que combate los maleficios destacan mosaicos en los que un falo se dirige contra un ojo y que podrían simbolizar esa lucha de Fascino o de las connotaciones fertilizantes que se derivan del miembro viril contra el mal de ojo (Alvar Nuño, 2010: 166).

⁴⁴⁸ Nos referimos a los fragmentos pertenecientes a dos vasos procedentes de Astorga (Mínguez, 1996; Alvar Nuño, 2010: 473-474), un vaso y una jarra de León (Mínguez, 1996; Alvar Nuño, 2010: 474-479) y una vasija globular de Lancia (Mínguez, 1996; Alvar Nuño, 2010: 483).

2. 3. 10. Las "peregrinaciones"

En la religión romana existía la concepción de que determinados espacios sagrados favorecían la presencia o la efectividad del poder de los dioses a los que estaban consagrados. Siguiendo esta premisa, autores como Morinis (1992: 4-5) establecieron diferentes tipos de peregrinación: el devocional, o aquel que realiza el individuo con la pretensión de rendir culto y establecer una comunicación directa con la divinidad; el instrumental, con el que se pretende alcanzar un determinado objetivo como, por ejemplo, la cura de una enfermedad, la fertilidad de una persona, ganado o tierras de cultivo, etc.; el normativo, que se rige por el cumplimiento de una celebración predeterminada en un calendario religioso; el obligatorio, relacionado con la veneración de una divinidad por una promesa o un acuerdo establecido; el iniciático, más importante con el auge de los cultos orientales; y, por último, el motivado no por cuestiones simbólicas sino, simplemente, por el deseo de conocer los rituales efectuados en un determinado espacio. A estos tipos habría que añadir el de aquellos que se desplazan a ciertos templos para conocer el oráculo o la profecía de una divinidad y, en definitiva, los de la infinitud de motivaciones que pueden llevar a una persona a decidir en un momento dado emprender la visita de un determinado espacio sagrado.

Lejos de la noción de peregrinación que podemos tener hoy en día, en la antigüedad no era necesaria la realización de un largo trayecto para conseguir el beneplácito de una divinidad. De hecho, lo más frecuente eran breves desplazamientos hacia los templos en actos que formaban parte, tal como vimos, de los rituales de sacrificio a través de las procesiones de los animales, o la simple visita de la estatua o ara del dios para venerarlo. Por este motivo, muchos autores como Coleman, Eade, Frankfurter, Elsner, Rutherford o Alfayé han dejado claro que a la hora de hablar de peregrinación en la antigüedad hemos de filtrar el significado actual de "misticismo extravertido" (Turner y Turner, 1978); es decir, el de una forma de experimentar lo sagrado a través del movimiento y entenderlo como un simple tránsito hacia un espacio religioso para el que es necesario un abandono temporal de los hábitos relacionados con la vida ordinaria (Alfayé, 2010b: 178-179). Esta es la razón por la que entrecomillamos la expresión "peregrinaciones", manifestando así nuestra conformidad con esta interpretación.

En el caso concreto del noroeste peninsular ya fue señalada la presencia de este tipo actuaciones en espacios como el de O Facho Donón (Cangas do Morrazo, Pontevedra), el de Cabeço das Fráguas y los de tantos otros castros que, una vez abandonados, continuaron albergando algún tipo de actividad simbólica. A estos ejemplos tenemos que sumar los relativos a todos los rituales comentados que necesitaban el desarrollo de algún tipo de procesión y el de todos los relacionados con los templos que analizaremos en el siguiente apartado.

Las peregrinaciones de la *Gallaecia* romana, por lo tanto, han de ser vistas como una expresión integrante de una ritualidad que, a pesar de no constituir un ritual propiamente dicho, eran omnipresentes en la vida religiosa de los ciudadanos en el sentido de que, para establecer una comunicación con una determinada divinidad era necesario, casi siempre, un desplazamiento hacia el espacio que favorecía dicha interacción.

2. 4. LOS ESPACIOS SAGRADOS DE LA *GALLAECIA* ROMANA

La religión romana contemplaba que las interacciones con los dioses se veían favorecidas en determinados espacios por su sacralidad. Con todo, no todas las prácticas religiosas requerían un santuario, sino que cualquier individuo podía manifestar rogativas e incluso sacrificios en diversos contextos, incluyendo espacios al aire libre, en función de la naturaleza de la divinidad y de los recursos disponibles. En líneas generales, los templos romanos denominados bajo términos como *fana*, *aedes*, *templum*, *delubra*, *domus sacratus* o *pulvinar* se caracterizaban por su gran diversidad. El propio Vitrubio, después de describir las principales tipologías arquitectónicas de los santuarios romanos (VITR. 3. 3. 1-8; VITR. 4. 1-7) y su orientación (VITR. 4. 5. 1-2), aclara que:

De todas formas, estos tipos de templos sufren modificaciones por exigencias prácticas de los sacrificios. A decir verdad, los templos no deben erigirse conforme a unas normas comunes para todos los dioses porque, dada la diversidad de cultos, unos se amoldan a unos rituales y otros a otros (VITR. 4. 8. 6).

Ahora bien, aunque esta variedad formal no repercutía en su sacralidad, un rasgo característico diferencia los santuarios romanos de los vistos en la Edad del Hierro del noroeste peninsular. En la Edad del Hierro lo arquitectónico parece ocupar un plano secundario, ya que lo que marca el componente sacro de un santuario es su localización física. En la religión romana, en cambio, a pesar de que la ubicación es importante y se sanciona con un carácter sagrado, lo que evidencia su simbolicidad ante los ciudadanos son, sobre todo, sus estructuras, imágenes, altares y ofrendas.

En la religión romana, a la hora de sacralizar y consagrar un espacio a una divinidad existían ciertos comportamientos frecuentes. Así, los solares destinados a los templos de los dioses que ejercían el patronazgo sobre la comunidad debían situarse en los lugares más elevados y desde los cuales se vislumbrase el asentamiento (VITR. 1. 7. 1). Estos dioses se identificaban con la propia Roma, es decir, eran los integrantes de la tríada capitolina y todas aquellas entidades asociadas al culto imperial. Además existían restricciones al construir templos a determinadas

divinidades. De este modo, los templos de Venus y Marte, tal como indica Vitrubio (1. 7. 2), debían situarse en el exterior de la comunidad con el objetivo de evitar que su presencia inculcara comportamientos libidinosos o beligerantes entre sus ciudadanos. Lo mismo sucedía con los destinados a Vulcano, ante el riesgo de propagación de incendios resultantes de sus rituales o el de Ceres, para remarcar el carácter procesional de sus sacrificios.

Otras predisposiciones tenían que ver con la distribución de sus componentes. Así, por ejemplo, parece haber existido una cierta preferencia por la ejecución impar de los peldaños que daban acceso a los santuarios con la finalidad de iniciar y finalizar siempre con el pie derecho (VITR. 3. 4. 4). Menos dudas se advertían a la hora de marcar la necesidad de elevar sobre un podio su posición para monumentalizarlo. Por otra parte, las aras o altares de sacrificios cruentos debían disponerse en la parte exterior de los templos y enfrente a su entrada principal.⁴⁴⁹ La explicación parece responder a motivos prácticos que pretendían evitar la suciedad y las aglomeraciones en sus interiores, pero es posible que se asocie también a cuestiones simbólicas como destinar los rituales a una escala inferior a la de las estatuas que los presidían (VITR. 4. 9). Aun así, en el interior de los templos tenían lugar buena parte de los sacrificios incruentos y rogativas realizados de manera exclusiva por los sacerdotes consagrados a la divinidad, con excepción de los días en los que, previo decreto, se practicaba la *supplicatio*.

Otro aspecto importante de los santuarios tenía que ver con la noción de pureza. Así, debían disponerse limpios y alejados de cualquier agente contaminante como, por ejemplo, la muerte o la irrupción de elementos externos como los propios ciudadanos, o la frecuente irrupción de pájaros que eran capturados, muertos e incinerados como medida expiatoria por parte del *auceps* (Montero, 2007: 274-275) y del *aeditus* (Montero, 2017).

Sin embargo, la estructura más común de los espacios sagrados romanos y, sobre todo, de los que se extenderán por territorios periféricos, se alejará de esplendorosas arquitecturas y se centrará en los aspectos funcionales que indicaba Vitrubio. De este modo, los santuarios que siguen la tradición romana en nuestro espacio de estudio se caracterizarán por la delimitación y señalización de un determinado territorio y la posterior construcción de un monumento votivo en su interior. La función no cambia: la concentración en un único espacio de los rituales destinados al dios al que está consagrado y que aparece sancionado en la epigrafía del propio altar, sin necesitar en muchas ocasiones ni siquiera estatuas alusivas al mismo. Así, el principal elemento construido estará vinculado con el ara y la delimitación y apropiación de un espacio sobre el que se depositaría.

⁴⁴⁹ En los casos en los que los altares se vinculaban con dioses infernales, estos se disponían bajo el suelo tal como ejemplifica el altar subterráneo de *Tarentum* dedicado a Plutón y Proserpina en Roma.

El proceso de construcción responde, al igual que su función y significado, a las mismas pautas culturales y religiosas que las presentes en el conjunto del Imperio, es decir, las relativas a la *consecratio*. Esta podía tener tres orígenes diferenciados. Por un lado, la realizada por iniciativa de la comunidad que era la opción mayoritaria. En estos casos el procedimiento era similar al de la fundación de una ciudad: los augures tomaban auspicios, delimitaban el futuro santuario y, a continuación, lo purificaban por medio de una *lustratio*. En otras ocasiones, la construcción del espacio sagrado tenía que ver con la constatación de actividades asociadas a una determinada divinidad en el mismo. Es el caso ya comentado, por ejemplo, del *Numen* de los ríos o de las canteras y minas, cuya riqueza se creía animada por la presencia de deidades identificadas con el territorio local (Halleaux, 1970; Alfayé y Marco Simón, 2014: 78-81).⁴⁵⁰ Por último, se situaban aquellos santuarios que respondían a iniciativas divinas. Son los casos también aludidos, en los que la caída de un rayo se consideraba como el deseo de Júpiter de adquirir esos terrenos, como sucedió, por ejemplo, con el *Lacus Curtius* de Roma. Una vez consagrado el terreno, todo lo situado en su interior pasaba a considerarse propiedad del dios y su profanación estaba sancionada bajo medidas legales severas.⁴⁵¹

Junto a estas cuestiones que afectan a los santuarios creados *ex novo* debemos añadir la de aquellos existentes a lo largo de la Edad del Hierro que, no solo mantendrán su sacralidad, sino que se verán redefinidos con estructuras, instrumentos y mecanismos romanos e incluso con novedades orientales como es el caso de Panóias. De este modo, hay que tener en cuenta que, posiblemente, los santuarios romanos mejor conocidos del noroeste peninsular por la riqueza de su registro arqueológico sean el de O Facho Donón (Cangas do Morrazo, Pontevedra) y A Fonte do Ídolo (Braga), ya analizados. Lo mismo sucede con los numerosos castros que abandonan en período romano su función habitacional para albergar posteriormente actividades rituales; aquellos santuarios rupestres al aire libre que como Pena Escrita, As Canles o Pilón de Mougas contenían inscripciones latinas en su interior, u otros como Novás, Paredes o Santa Mariña de Maside asociados a cultura material de época romana.

En este apartado nos centraremos en el estudio de aquellas estructuras que pertenecen a una tradición eminentemente romana, pero sin olvidar que, al mismo tiempo que se construyen, se mantienen y se reproducen otros espacios sagrados que responden a una religiosidad prerromana que perdura.

⁴⁵⁰ Referencias a esta creencia pueden encontrarse en Estrabón (5. 2. 26) en alusión a las canteras de Rodas y Paros, o en Plinio (*Nat.* 34. 49. 164-165) para las minas de Italia.

⁴⁵¹ Una explicación detallada de las características jurídicas de los espacios sagrados romanos y sus diferencias con respecto a los funerarios en Alonso Burgos (2015: 344-348).

2. 4. 1. Santuarios de carácter público

Si seguimos las indicaciones de Trajano, ninguna *civitas* peregrina podría realizar la dedicación de un templo (PLIN. *Ep.* 10. 50). Así pues, hemos de suponer que la instauración de los primeros espacios sagrados de carácter público de nuestro espacio de estudio no tendría lugar con anterioridad a la concesión del *Ius Latii* de Vespasiano. Con todo, la presencia temprana, al menos en Braga y Lugo, de votos efectuados en honor a Augusto vinculados al culto imperial podría indicar la existencia de un espacio sagrado para realizar sus rituales. Ello supondría, bien una excepción a esta ley romana, o bien que, más conforme a nuestra opinión, que las capitales de *conventus* de *Gallaecia* nunca fueron consideradas como *civitates peregrinae* al constituir fundaciones *ex novo* creadas sobre antiguos campamentos militares (Lugo, Astorga) o por medio de acuerdos con las poblaciones locales (Braga).

En el mismo sentido, se hace imprescindible también la presencia de santuarios identificados con los *aedes principorum*⁴⁵² en cada uno de los campamentos que fueron instalándose en *Gallaecia*; entre ellos destacaron, por su estabilidad y duración, los de *Legio* (León) (González Fernández y Vidal, 2005), *Cidadela* (Sobrado dos Monxes, A Coruña) (Caamaño y Fernández Rodríguez, 2002), *Aquae Querquennae* (Bande, Ourense) (Ferrer y Rodríguez Colmenero, 2006) y *Petavonium* (Rosino de Vidriales, Zamora) (Martín Valls y Delibes, 1973).⁴⁵³

De este modo, resulta factible considerar que la instauración de los primeros espacios sagrados romanos en nuestro espacio de estudio fue una realidad paralela a su incursión en el dominio imperial, aunque para que alcanzara su máximo desarrollo hubiera que esperar a los siglos II y III, en relación a la concesión del *Ius Latii* y de la plena ciudadanía a comienzos del siglo III. Precisamente, tal como aludimos en su momento, estas son las cronologías en las que se concentra la inmensa mayoría de la epigrafía votiva de *Gallaecia*.

Con todo, si bien es cierto que estas inscripciones pueden reflejar la existencia de un espacio sagrado presidido por ellas, no lo es menos la posibilidad de que

⁴⁵² Estos espacios ejercían un papel simbólico fundamental en la vida religiosa de los campamentos militares al albergar las águilas y los *signa* de las tropas, así como las imágenes de los emperadores.

⁴⁵³ Estudios recientes están poniendo de manifiesto que los años en los que transcurrió la conquista del noroeste peninsular estuvieron protagonizados por la presencia de campamentos de naturaleza itinerante y de efímera duración que también podrían suponer la presencia de algún tipo de espacio religioso. Son los casos de A Penaparda (A Fonsagrada/Santalla d'Ozcos) (Costa-García et al., 2016a: 43-46), O Monte de Ventín (Pol) (Costa-García et al., 2016a: 46-47), O Penedo dos Lobos (Manzaneda) (Costa-García et al., 2016a: 48-50), Cabeza do Pau (Petín) (Costa-García et al., 2016a: 51-52), La Chana (Castrocalbón) (Costa-García, 2016), O Cornado (Negreira) (Gago y Fernández Malde, 2015), Monte da Chá y Monte da Medorra (Láncara/Sarria) (Costa-García et al., 2016b), A Pedra Dereta (Castrilpol/Bual) (Menéndez Blanco, et al., 2014), El Picu el Outeiro 1 (Taramundi/Vilanova de Oscos) (Menéndez Blanco, et al., 2014), El Chao de Carrubeiro (Bual) (Menéndez Blanco, et al., 2014), El Mouru (Grau/Balmonte) (Martín Hernández, 2015), A Serra da Casiña (Valboa, León) (Menéndez Blanco et al., 2015), el Picu Llagüezos (Llena/Villamanín) (Martín Hernández y Camino, 2014) y el Chao (Ayande) (Costa-García et al., 2016a: 54).

constituyan, simplemente, una expresión de la ritualidad propia del *votum*. Por otra parte, casos de epigrafías asociadas a santuarios como el que veremos de *Lucubo*, carecen en sus inscripciones de referencia espacial. La dificultad radica, pues, en la capacidad de asociar estos altares con estructuras delimitadoras que nos permitan discriminar el carácter sagrado de su espacio. En este sentido, autores como Encarnação (1975) vinculaban el empleo del término *posuit* en aquellos epígrafes en los que aparecía sin formar parte de expresiones genéricas como una evidencia de que ese altar estaba asociado a una construcción sagrada. Sin embargo, la gran cantidad de epígrafes documentados bajo esta circunstancia nos anima a mantener precauciones al respecto y prestar atención a otros elementos en los que la relación epígrafe-santuario parece más clara.

De este modo, la alusión a un espacio sagrado en la inscripción a partir de palabras como *templum*, *aedes* o *domus sacratus* resulta, en nuestra opinión, un indicio importante para determinar que el ara que las contiene formaría parte de una de estas estructuras. Son los casos, por ejemplo, del santuario de Panóias (Vila Real),⁴⁵⁴ el del posible templo de *Cosus* situado en Lamoso (Paços de Ferreira, Porto),⁴⁵⁵ el relacionado con otra divinidad indígena como *Caepol* en Tui (Pontevedra),⁴⁵⁶ otro dedicado a los Lares en Baños de Molgas (Ourense),⁴⁵⁷ el santuario de Hércules de Rosino de Vidriales, asociado al campamento de *Petavonium* (Vigil, 1961, 104-105) y que podría corresponderse con una estructura semejante a la que analizaremos en Ciudadela,⁴⁵⁸ el documentado en *Lancia* (Villasabariego, León) dedicado a Apolo,⁴⁵⁹ o el caso del espacio sagrado de Diana en León.⁴⁶⁰

⁴⁵⁴ DIIS SEVE[R]IS IN HOC / TEMPLO LO[CA]T[IS] / AEDEM G(aius) / C[...] C/ALP(urnius) RU/FINUS V(ir) C(larissimus)] (CIL II, 2395a=ILER, 523=AE 1997, 858).

⁴⁵⁵ COSU NE(medeco) AE(dem) / F[...] S(acravit) (CIL II, 5607b=RAP, 468).

⁴⁵⁶ [...]CAEPOL[...] [ET GENIO] / CONV[ENTUS BRACARAUG(ustanorum)] / TI(berius) CLAUD[IUS CLAUDIANUS? PRAEF(ectus?)] / C(o)HO(rtis) BRA[CARAUGUST(anorum) STATUAM] / AUREA[S ET AEDEM DE SUO DEDICAVITQUE] (CIL II, 5613=IRG III, 30=CIRG II, 116).

⁴⁵⁷ LARIBUS BALN/AQUAR QUERQUEN/ VAL FLACCUS / L[...] SECUNDI F[...] / S[...] P[...] AEDEM / AEDIF (HEp 14, 2005, 228).

⁴⁵⁸ HERCULI SACR(u)M / M(arcus) SELLIVS L(uci) F(ilius) ARN(ensi) / HONORATUS DO/MO CHOBAX PR/OVINCIA MAUR[E]/TANIA CAES(ariensi) PRA[E]/F(ectus) M(milliariae) A(lae) II F(laviae) H(ispanorum) C(ivium) R(omanorum) / VOTORUM COMPO/S TEMPLA ALCIDI / DEO A FUNDAME/NTIS EXSTRUXIT (AE 1963, 16).

⁴⁵⁹ APOL(I)INI / SACRUM / DUMUS / SACRATUS (IRPL e, 44).

⁴⁶⁰ DIANAE / SACRUM / Q(uintus) TULLIVS / MAXIMUS / LEG(atus) AUG(usti) / LEG(ionis) VII GEM(inae) / FELICIS // AEQUORA CONCLUSIT CAMPI / DIVISQUE DICAVIT / ET TEMPLUM STATUIT TIBI / DELIA VIRGO TRIFORMIS / TULLIVS E LIBYA RECTOR / LEGIONIS HIBERAE / UT QUIRET VOLUCRIS CAPREAS / UT FIGERE CERVOS / SAETIGEROS UT APROS UT / EQUORUM SILVICOLENTUM / PROGENIEM UT CURSU CERTARI / UT DISICE FERRI / ET PEDES ARMA GERENS ET / EQUO IACULATOR HIBERO / DENTES APRORUM / QUOS CECIDIT / MAXIMUS / DICAT DIANAE / PULCHRUM VIR/TUTIS DECUS / CERVOM ALTIFRONTUM CORNUA / DICAT DIANAE / TULLIVS / QUOS VICIT IN PA/RAMI AEQUORE / VECTUS FEROCI / SONIPEDE / DONAT HAC PELLI D[IANA] / TULLIVS TE MAXIM[US] / RECTOR AENEADUM [HIBERA] / LEGIO QUIS EST SE[PTIMA] / IPSE QUAM DETRAXIT URSO/ LAUDE OPTIMA S[UA o POLIA] (CIL II, 2660).

Este último ejemplo responde a la típica tipología de un ara de mármol blanco de forma prismática rectangular compuesto por tres cuerpos: basamento, fuste y remate formado por cornisa, goterón liso y frontón triangular flanqueado por volutas laterales. Presenta, además, motivos ornamentales característicos del ámbito funerario, como un creciente lunar situado en la parte posterior y anterior del monumento y motivos astrales, posiblemente estrellas, en cada una de las volutas. La alusión al legado imperial de la *Legio VII Gemina*, Tulio Máximo, permite datar con cierta precisión la inscripción en torno al 162-166. Sin embargo, lo que la hace realmente excepcional es el contenido de su inscripción distribuida por las cuatro caras de su fuste:

1: *Consagrado a Diana. Quinto Tulio Maximo, Legado Imperial de la Legión Séptima Gémina Felix. Cercó las llanuras del campo, las dedicó a los dioses y levantó un templo para ti, Diana, Virgen Delia Triforme, Tulio, procedente de Libia y comandante de la Legión hispánica para poder cazar a las veloces cabras, a los ciervos, a los erizados jabalíes y a toda la progenie de caballos salvajes para poder competir a la carrera, o para poder ser trasladado sobre montura tanto si lo hacía llevando las armas del infante, o si lo hacía como lancero a lomos de un caballo ibérico.*⁴⁶¹

2: *Colmillos de jabalíes que mató, Maximo los dedica a Diana, hermosa prenda de su valor.*⁴⁶²

3: *Cuernos grandiosos de los ciervos dedica Tulio a Diana, a los que venció en la llanura del inmenso páramo montando sobre su veloz corcel.*⁴⁶³

4: *Con esta piel te hace a ti, Diana, un don Tulio Máximo comandante de los descendientes de Eneas a cuyo servicio está la Legión Séptima Gemina; una piel que arranco el mismo a un oso, provisto de glorioso trofeo.*⁴⁶⁴

Aquí se puede apreciar no solo la vinculación de la inscripción con la construcción de un templo dedicado a Diana,⁴⁶⁵ sino también la función cinegética de la diosa y el tipo de ofrendas que albergaría el espacio en relación a dicha

⁴⁶¹ CIL II, 2660.

⁴⁶² CIL II, 2660.

⁴⁶³ CIL II, 2660.

⁴⁶⁴ CIL II, 2660.

⁴⁶⁵ Por motivos difíciles de determinar, entre los siglos XVII y XVIII, en el conjunto de la península Ibérica se instauró en la opinión pública de ciudades como Évora (Hauschild, 1991) o Mérida (Álvarez Martínez, 1991) una tendencia a interpretar templos de origen romano como espacios consagrados a Diana, aunque, para el caso de las ciudades señaladas se correspondieran realmente con santuarios del culto imperial. En nuestro espacio de estudio, no contamos con este tipo de situaciones, pero sí con un caso excepcional vinculado también con la diosa Diana, como es la falsificación de una inscripción que aludiría a una posible asociación con un espacio sagrado: *TEMPLUM DIANAEE / MATRI D D P APU/LEIUS ARCHITEC/TUS SUBSTRUXIT (IRG I, Supl., 33=CIL II, 219).*

funcionalidad. Sin embargo, la existencia del templo no ha sido aún corroborada a nivel arqueológico.

Como comentábamos anteriormente, la constancia del culto imperial en *Gallaecia* conlleva la presencia de un espacio diferenciado en el que efectuar sus rituales. Dichos espacios se situaban normalmente en las inmediaciones de los foros o en los terrenos más visibles y de mayor tránsito de ciudadanos. A pesar de que no se han constatado ninguna estructura que aluda a los mismos, la epigrafía señala la eventual existencia de este tipo de cultos de carácter cívico: dos votos efectuados a la tríada capitolina en Astorga (León),⁴⁶⁶ el voto a Júpiter Óptimo Máximo Capitolino de Torre del Bierzo (León),⁴⁶⁷ la asociación de divinidades con administraciones públicas como el caso del Júpiter Óptimo Máximo Municipal,⁴⁶⁸ los votos efectuados en honor a la Concordia⁴⁶⁹ y a la Tutela⁴⁷⁰ del *municipium aquiflaviense* (Chaves, Vila Real) o la alusión a instituciones como el *collegium divi Agusti* en Lugo.⁴⁷¹

Por otro lado, si nos centramos en aquellos espacios sagrados con una localización constatada e incluso con elementos estructurales, Lugo ocupa un lugar privilegiado al contener los restos de un santuario dedicado a *Lucubo* y de un ninfeo anexo a las termas próximas al Miño. Con respecto al primero (González Fernández y Rodríguez Colmenero, 2002), este fue hallado en el transcurso de unas excavaciones efectuadas en la calle Montevideo en el año 2000, cerca de la salida de *Lucus Augusti* hacia *Brigantium*. Consiste en una pequeña estructura de planta cuadrangular de 3,5 m de largo por 3,5 m de ancho que conserva parte de sus cimentaciones. Alrededor de ella, pero sin llegar a contactar directamente, se disponía un atrio compuesto por un empedrado a base de pequeños cantos de río compactados con arcilla arenosa que serviría para delimitar su espacio y a la vez sancionar la transición del ámbito profano al sagrado. Esta superficie exterior, característica de los templos romanos y que solía acoger zonas ajardinadas y elementos como fuentes o estanques de agua en los que los ciudadanos se purificaban antes de entrar, permitió distinguir, además, dos secuencias estratigráficas que dataron el santuario entre los siglos II y III. Siguiendo las indicaciones de Vitrubio, presenta una orientación este-oeste, dejando la entrada al lado oeste, ya que:

⁴⁶⁶ IOVI OPTIMO MAXIMO / IUNONI REGINAE / MINERVAE VICTRICI / P(ublius) AEL(ius) F(ilius) HILARIANUS / PROC(urator) AUG(usti) CUM LIBERIS / PRO SALUTE [COMMODI?] AUG(usti) / [PII? FELICIS?] (AE 1982, 577=IRPLE, 3) y I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / CUSTODI / IUNONI REGINAE / MINERVAE SANCTAE / CETERISQUE DIS / DEABUSQUE / IMMORTALIBUS / IULIUS SILVANUS / MELANIO PROC(urator) / AUGG(ustorum) / PROVINC(iae) HISP(aniae) CITER(ioris) / DICAUIT (AE 1968,229).

⁴⁶⁷ IOVI OP(timo) / M(aximo) CAP(itolino) / GAIUS OC/TAVI(us) EX (voto) / POSUIT (AE 1928, 177=IRPLE, 31).

⁴⁶⁸ I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / MUNI/CIPALES (Rodríguez Colmenero 1997a, 4=RAP, 352).

⁴⁶⁹ [CON]CORDIA[E] / MUNICI[P]U[M] / MUNICIPI / AQUIFLAVIENS(is) / L(ucius)VALERIUS / LONGINUS / DE SUO (AE 1973, 84=RAP, 242).

⁴⁷⁰ TUTELAE / MUNICIPII / AQUIFLAVI/ENSIUM / M(arcus) ULPIUS SA/TURNINUS / EX VOTO (AE 2000, 745=RAP, Ad. 16).

⁴⁷¹ CIL II, 2573=IRG II, 23.

Si no hay razón que lo impida y hay libertad de decisión, el templo y la imagen que vaya a colocarse en el interior de la cella se orientarán en dirección al ocaso, para quienes se pongan delante del ara, cuando efectúen las inmolaciones o los sacrificios, estén mirando hacia la parte oriental del cielo y, a la par, hacia la estatua que haya dentro del templo, y así, mientras realizan los votos, puedan contemplar el edificio y también el oriente celeste, y les dé la impresión de que las estatuas mismas, asomando por allí, los contemplan a ellos durante las rogativas y los sacrificios; por lo cual queda claro que es imprescindible que todas las aras de los dioses estén de cara a Oriente (VITR. 4. 5. 1-2).

Con todo, dicha disposición, en nuestra opinión se corresponde más con una casualidad que con el seguimiento de una norma. Al fin y al cabo, otros autores como Varrón indicaban, siguiendo la tradición etrusca, que la fachada de los templos debía estar orientada al sur (VAR. L. 7. 2. 7).

A la singularidad de esta estructura bien delimitada hemos de añadir el hallazgo *in situ* en su interior de dos⁴⁷² de los seis epígrafes votivos documentados en *Gallaecia* en honor a *Lucubo* y de los tres que fueron descubiertos en Lugo. Junto a estas inscripciones se recuperaron los fragmentos de una placa de mármol de la que tan solo se puede interpretar la palabra (a)STURI(ca) y que, tal vez, responda a una tercera ara o a una placa conmemorativa de la consagración del santuario. Además, se pudo constatar la existencia de objetos vinculados a la ejecución de rituales como los restos ya mencionados de varios vasos del tipo *kernos*, empleados normalmente para la realización de libaciones; un fragmento de árula ejecutada en terracota pintada y que podría haber servido de soporte para ofrendas u objetos votivos como lucernas; y una serie de elementos metálicos realizados en bronce que sus descubridores interpretan como armas votivas de pequeño tamaño (González Fernández y Rodríguez Colmenero, 2002: 243). Las implicaciones de dichos hallazgos ya fueron señaladas en nuestro análisis de *Lucubo*.

Con respecto al resto de ofrendas, estas se corresponden con las constatadas en otros contextos como, por ejemplo, en O Facho (Cangas do Morrazo, Pontevedra) (Suárez Otero et al., 2005: 49; Koch, 2005: 825), en donde se documentaban restos de vasos destinados a libaciones y elementos votivos que denotarían, a su vez, una compartimentación interna del santuario en diversas dependencias de finalidades heterogéneas: almacenado de exvotos, expositor de ofrendas, espacios sacrificiales y procesionales, etc.

En la misma ciudad de Lugo se halló otro espacio sagrado de gran relevancia vinculado a las propiedades curativas y profilácticas de las aguas termales situadas en las inmediaciones del río Miño y de la vía XIX del Itinerario de Antonino. Las

⁴⁷² HEp 11, 2001, 314=AE 2003, 952 y HEp 11, 2001, 313=AE 2003, 951.

evidencias del mismo son descubiertas en 1988 cuando se excavan las termas y se descubren en la zona de la piscina catorce fragmentos de aras. Por su disposición, estas parecen responder a una destrucción intencionada de un santuario anejo al recinto termal y su posterior depósito dentro de la piscina para anular su uso (Hervés y Meijide, 2000: 188). Tal demolición tendría una cronología relativamente reciente atendiendo a noticias como la presente en el informe elaborado el 23 de septiembre de 1803 por José Antonio Conde, en el que se propone la realización de un plano *del templete inmediato a los baños para remitirlo a la sala de Antigüedades* (Gómez Vila, 2009a: 340-341).

El desbaratamiento de las estructuras supone una gran dificultad para el análisis de la naturaleza y las características de este espacio sagrado. Aun así, por el contexto termal y por la presencia en seis de los catorce fragmentos epigráficos conservados de alusiones a las *nymphys*,⁴⁷³ todo parece indicar la más que probable presencia de un pequeño ninfeo. En él se concentrarían los votos efectuados por aquellos individuos que, tras verse aliviados de sus enfermedades, agradecían a las ninfas de las termas sus capacidades curativas.

En lo relativo a la actividad ritual desarrollada en el santuario, su desmantelamiento conllevó una alteración importante de las evidencias documentadas, puesto que los materiales cerámicos asociados al depósito de las aras datan del siglo IV, a pesar de que las termas tendrían una cronología del siglo I (Hervés y Meijide, 2000: 188-189). Esta situación podría reflejar una construcción tardía del espacio sagrado, un vacío del registro arqueológico que nos impide conocer sus momentos iniciales o incluso que los restos registrados se correspondan con los instantes previos a su destrucción. Junto a los fragmentos cerámicos, que pueden responder a objetos vinculados con ofrendas o sacrificios incruentos,⁴⁷⁴ se documentaron restos óseos y una base de una columna de mármol (Hervés y Meijide, 2000: 189); alusivos, tal vez, a una práctica de sacrificios cruentos o de banquetes en el primer caso y a una posible compartimentación interna del ninfeo en el segundo.

Además de estos dos espacios sagrados, se ha señalado la posibilidad de la existencia en Lugo de otro santuario dedicado a la divinidad prerromana *Verore* a partir de la constatación en el muro de una vivienda de cuatro aras dedicadas a esta

⁴⁷³ Hervés y Meijide, 2000: 190-191= Gómez Vila, 2009a: 581; Hervés y Meijide, 2000: 190-191= Gómez Vila, 2009a: 580; Hervés y Meijide, 2000: 190-191= Gómez Vila, 2009a: 579; Hervés y Meijide, 2000: 190-191= Gómez Vila, 2009a: 578; Hervés y Meijide, 2000: 190-191= Gómez Vila, 2009a: 575; Hervés y Meijide, 2000: 190-191= Gómez Vila, 2009a: 574. A estas seis inscripciones votivas podríamos añadir otra más documentada en Lugo (Rodríguez Colmenero, 1997a, 69) y que, tal vez, proceda del mismo contexto, aunque tampoco es descartable que estuviera asociada al recinto termal situado en el interior del casco urbano (González Fernández, 1997: 179).

⁴⁷⁴ La realización de libaciones en honor a las ninfas aparece documentada en una pátera dedicada a *Salus Umeritana* procedente de Otañes (Castro Urdiales, Santander) (Iglesias y Ruiz, 1998; Ruiz de Arbulo, 2011: 23). En ella se representa a una ninfa presidiendo un conjunto de escenas que hacen alusión a las propiedades curativas de esta divinidad en vinculación con las aguas, pero también otras como la de un anciano realizando una libación ante un altar, un enfermo acudiendo junto a la ninfa para que remedie su enfermedad o el transporte de las aguas del recinto en carros.

divinidad.⁴⁷⁵ Con todo, su descontextualización no permite ir más allá de la simple conjetura al no haberse documentado aún sus estructuras.

Si nos desplazamos catorce km de *Lucus Augusti* contamos con otra estructura de interés como es Santa Eulalia de Bóveda (Castillo, 1932; Vázquez Seijas, 1934; López Martí, 1934; Schlunk, 1935; Gómez-Moreno, 1949; Chamoso, 1952; Ares Vázquez, 1962, 1963, 1964 y 2009; Díez Platas, 1987 y 2002; Rodríguez Colmenero, 1992; Gimeno, 1995; Armada-Pita, 2003a; Vidal Caeiro, 2004; Montenegro Rúa, 2005 y 2016; Blanco-Rotea et al., 2009). Los diferentes estudios a los que fue sometida desde su descubrimiento hace ya más de un siglo (1917) y su divulgación inicial por López Martí en 1926 han dado lugar a múltiples interpretaciones entre las que destacan: ninfeo (Del Castillo, 1932; Vázquez Seijas, 1934; Chamoso, 1952); recinto funerario de época romana (Schlunk, 1935); templo destinado a diversos cultos orientales a modo de *iseum* o *serapeum* (Rodríguez Colmenero, 1992), recinto dionisiaco de carácter funerario (Montenegro Rúa, 2016) o vinculado al cristianismo (López Martí, 1934); mina o espacio de explotación de agua subterránea (Vidal Caeiro, 2004); otras sostenidas con menos intensidad, como establecimiento termal carente de connotaciones religiosas, santuario prerromano de naturaleza desconocida e, incluso, edificio martirial erigido en honor a Prisciliano o templo destinado al culto a Cibeles.

Sin embargo, la presencia de un estanque; de un sistema de canalización de agua pensado para mantener un nivel estable de la misma, de manera semejante al caso analizado en A Fonte do Ídolo, así como su pureza a través de diversos mecanismos de filtrado descubiertos por Chamoso y corroborados por los estudios de Gimeno; las propiedades salutíferas de sus aguas; el hallazgo de dos aras, una fragmentada con la inscripción *PRO SALUTE* y otra no conservada;⁴⁷⁶ los materiales de época romana que permiten datar el conjunto alrededor del siglo IV; los análisis de pigmentos llevados acabo por Cabrera y la Escuela Técnica Superior de Ingenieros de Minas de Madrid que evidenciaron técnicas de clara factura romana; y la presencia de relieves que aluden a las ninfas en actitud danzante y a los enfermos que acuden al espacio a curarse (Díez Platas, 1987: 198-219 y 2002: 240-244) nos llevan a interpretar el conjunto como un recinto termal que tendría adosado un ninfeo de manera similar al caso expuesto en *Lucus Augusti*.

⁴⁷⁵ *IRG* II, 13=*CIL* II, 2576; *IRG* II, 14=*CIL* II, 2577; *IRG* II, 15=*CIL*, II 2575; *IRG* II, 16=*CIL* II, 2578.

⁴⁷⁶ El hallazgo de este epígrafe se insiere dentro de una de las múltiples polémicas que envuelve a este recinto al aparecer como parte del pavimento con las letras hacia el suelo y pegado a él con una gruesa capa de cal, sellando de esta manera la superficie del estanque del agua. Las intervenciones del momento no se percataron de la importancia de recoger la impronta de las letras para evitar que su epígrafe se perdiera para siempre. Aun así, Ares Vázquez (1963) reconstruyó parte el texto de la inscripción de la siguiente manera: ? (ir)CIPES MERSIT CUI FLEBILIS (morbus?) / ? (di)SSOLV(i)T TRISTE MIN(isterium) / ? (di)SSOLV(i)T TRISTE MIN(isterium) / ? COMI(tia) LE MORE LIPPO(rum?). Además, añadió un tercero de carácter igualmente dudoso que insiste en la enfermedad que sufrirían los dedicantes de estos monumentos y que acuden al santuario: [PU]JER SIT CVI FLEBILLIS [ALIQUID/NE] TRISTE MIN[ETUR...] (*IRPL*, 88).

El elemento "distorsionante" lo constituye las excepcionales representaciones de aves que inundan el interior de la estancia y que, a pesar de que Díez Platas (1989: 91-96) las vinculó con la inmortalidad de las ninfas en relación con la figura del ave Fénix, es posible que tengan una simple finalidad ornamental; o, tal vez, puedan simbolizar una idea de regeneración asociada a elementos presentes en el imaginario de la muerte de nuestro espacio de estudio a lo largo de la Edad del Hierro o incluso del ascenso del alma a la órbita celeste conforme a metempsicosis romana.

Como tuvimos ocasión de analizar en el apartado precedente, los romanos concebían la existencia de *numina*, además de en las cuevas, minas o canteras, también en las corrientes acuáticas; concretamente, de Ninfas, si estaban dotadas de un carácter profiláctico y salutífero, o de Neptuno y divinización de ríos locales, en el resto de los casos. Séneca describía esta realidad de la siguiente forma:

Una gruta excavada hasta lo hondo de las rocas deja como colgando a un monte, no por factura humana, sino minada en tan vasta amplitud por causas naturales, suscitará en tu alma un cierto sentimiento de religiosidad. Las fuentes de los grandes ríos las veneramos. A la súbita aparición de un inmenso caudal de las entrañas de la tierra se le dedican altares; se veneran los manantiales de aguas termales, y a ciertos estanques la oscuridad o inmensa profundidad de sus aguas los hizo sagrados (SEN. Ep. 4. 41. 3).

De este modo, la presencia de fuentes y de ríos suponía un ámbito de relevancia en cualquier ritual al ser identificados como lugares que favorecían el contacto con los dioses y, por lo tanto, idóneos para oráculos y profecías (Montero, 2012: 19) o peticiones de cualquier tipo. Además, también comentamos el carácter impío que suponía la realización de obras que alteraran el curso natural de estas corrientes. En este sentido, la canalización presente en Santa Eulalia de Bóveda y, en general, en cualquier recinto termal en el que se altera el curso de las aguas, es posible que llevase implícita la construcción de un recinto sagrado; por un lado, para agradecer y honrar a las ninfas los beneficios aportados, y, por otro, para expiar la ofensa cometida a las mismas.

Si nos desplazamos de la capital conventual hallamos un espacio sagrado alternativo al del *aedes principiorum* ubicado en el interior del campamento de la *cohors I Celtiberorum* de Ciudadela. Consiste en una pequeña estructura rectangular de 3,10 m de largo por 2,80 m de ancho, con orientación este-oeste, pero con abertura hacia el este y que estaría consagrada a la diosa Fortuna a juzgar por el hallazgo *in situ* de un ara dedicada a esta divinidad⁴⁷⁷ (Caamaño, 1983).

Cambiando ya de *conventus* y dentro del territorio asturicense debemos destacar los restos de lo que parece el *aedes principiorum* del campamento que dio

⁴⁷⁷ CIRG I, 31.

origen al núcleo urbano de *Legio*, a partir de un muro de sillería y del trazado de un pórtico columnado hallados en la actual calle Dámaso Merino (Morillo, 2003: 102). Junto al carácter porticado de la estructura, varios fragmentos de inscripciones votivas, entre las que destaca una destinada al culto imperial de Antonino Pío (González Fernández y Vidal, 2005),⁴⁷⁸ invitan a pensar en esta posibilidad.

Por otro lado, en *Asturica Augusta* se documentaron ocho altares de mármol enterrados a unos cinco metros de profundidad en la unión de las calles Leoncio Núñez y el Paseo de la Muralla.⁴⁷⁹ Si bien podrían corresponderse con el reaprovechamiento de aras como sillería de las murallas tardoantigüas, el hecho de que cinco de ellas se encontraran en posición vertical y orientadas al este (García y Bellido, 1968: 192-193), podría evidenciar la existencia de un espacio sagrado cuya delimitación estructural desconocemos. La naturaleza de los votos, todos ellos relacionados con divinidades nacionales asociadas a Roma (tríada capitolina, Fortuna) y a diversos dioses orientales (Isis, Serapis, Némesis, Core), y el hecho de que los cinco dedicantes ocuparan el cargo de procurador imperial nos anima a considerar el conjunto como un santuario destinado al culto imperial y a concentrar los principales rituales de carácter cívico y público de Astorga.

De carácter igualmente oficial y público sería el santuario situado en la Milla del Río (León), descubierto en 1816, a tan solo veinte kilómetros de Astorga y dedicado a la divinidad prerromana *Vacus Donnaegus* (Rabanal y García Martínez, 1995; Abascal, 1999; González-Rodríguez, 2014). Al igual que en el caso anterior, se desconocen las características físicas del recinto al verse alterado en su día por la construcción de una *villa* que reaprovechó en su pavimento la inscripción que, precisamente, nos indica la existencia del mismo. Dicho epígrafe está dedicado a *Vacus Donnaegus*⁴⁸⁰ y fue consagrado por la *res publica* de *Asturica Augusta*. De este modo, la ofrenda es realizada por la administración oficial de la capital conventual a una divinidad constatada, por otra parte, en otro voto hallado en la propia Astorga,⁴⁸¹ pero que tendría en este lugar su santuario de referencia, evidenciando la importancia simbólica que ostentaría entre las poblaciones autóctonas de la región. El carácter público se remarca no solamente por la participación de magistrados en nombre de la *res publica* de Astorga, sino porque la ofrenda fue realizada *ex donis*; es decir, a partir del dinero recaudado por los ciudadanos de *Asturica* con el fin de venerar a *Vacus Donnaegus*.

Otros espacios que concentrarían una especial simbolicidad en relación al culto imperial y la procesión de imágenes sagradas en los *ludi scaenici* (Gros 1987 y 1990)

⁴⁷⁸ HEp 14, 2005, 193=AE 2005, 848.

⁴⁷⁹ IRPLe , 12=AE 1968, 232; IRPLe, 13=AE 1968, 230; IRPLe, 14=AE 1968, 231; IRPLe, 2= AE 1968,229; IRPLe, 7=AE 1968, 227; IRPLe, 3=AE 1982, 577; IRPLe, 9=AE 1968, 233; IRPLe, 10=AE 1969, 234.

⁴⁸⁰ CIL II, 2636.

⁴⁸¹ CIL II, 5666.

son los teatros y anfiteatros, espacios, por desgracia, prácticamente desconocidos en *Gallaecia*. En el caso de las capitales conventuales, Braga es la que presenta menos dudas en cuanto a la existencia de estos recintos y su posible ubicación. Así, el teatro, con una cronología estimada de inicios del siglo II, se sitúa al norte de las termas y próximo al foro. Se dispone aprovechando la inclinación de una de las laderas de las colinas situadas intramuros, ocupando un espacio de cerca de 72,63 m de diámetro máximo y 13,4 m de altura y podría albergar en su interior a unos 4.000/4.500 espectadores (Martins, 2011: 22; Martins et al., 2013). Con respecto al anfiteatro, en la actualidad no se conservan sus estructuras, pero sí se sabe de su existencia gracias a los escritos conservados de los siglos XVII y XVIII (Cunha, 1634; Argote, 1732) y de la visibilidad de sus restos a mediados del siglo XIX (Morais, 2001: 55-76). Su localización se situaría en el extremo occidental de la *civitas* (Martins y Delgado 1989-1990; Martins, 2011: 24).

En *Lucus Augusti* los problemas descritos a la hora de estudiar sus necrópolis vuelven a aparecer y tan solo podemos intuir la existencia de un posible teatro o anfiteatro en la plaza mayor de la ciudad a raíz de una noticia del canónigo Pallares del siglo XVII. En ella se habla de la presencia de restos de ruinas de mortero dotadas de gradas y dispuestas de manera circular. Por el tamaño y la morfología que se intuye de las descripciones y por su proximidad al foro de la ciudad, todo parece indicar que, de haber existido, estaríamos ante un teatro y no un anfiteatro, construcción que debería buscarse en un lugar más alejado de su centro público.

Con respecto a Astorga, en cambio, no se constata resto alguno asociado a este tipo de espacios, aunque se documentó, tal como vimos, un voto a Némesis⁴⁸² que podría aludir a la existencia de un anfiteatro, al ser este uno de sus espacios de actuación por excelencia y por constituir uno de sus principales cometidos el de proteger y representar a los gladiadores (Fortea, 1994: 201). De igual modo, en Astorga también se registraron representaciones de gladiadores (Morillo, 1999) que podrían incidir en la presencia de este tipo de personajes.

Además se constata un anfiteatro en León (Vidal, 2005) y en *Aquae Flaviae*, Rodríguez Colmenero (1993: 73) defiende la posible existencia de un anfiteatro localizado en torno al Largo do Anjo. Para ello se basa en el voto efectuado a *Ermae Eidevor*⁴⁸³ tras la celebración de los *munera gladiatorum* por parte de un *Gaius Ceraecius* que, a su vez, podría estar relacionado con un *flamen* provincial originario de Chaves documentado en otra inscripción.⁴⁸⁴ Este testimonio entra de lleno en las funciones que a partir de época Flavia se atribuirán a los flaminados provinciales encargados del culto imperial junto a los magistrados. Al ser una obligación pública más que una ofrenda propiamente dicha, la alusión a los *munera gladiatorum* en una

⁴⁸² *IRPL*e, 14=AE 1968, 231.

⁴⁸³ *CIL* II, 2473=RAP, 202.

⁴⁸⁴ *CIL* II, 4204.

inscripción resulta extraña, ya que suelen hacerse en casos excepcionales o por iniciativa individual (Ceballos y Ceballos, 2003: 61-62).

Todos los espacios destinados a los diferentes espectáculos públicos orientados al disfrute de la ciudadanía romana tenían un origen religioso que autores como Livio (7. 2) sitúan en el 364 a. C. Entonces, a raíz de una violenta epidemia y con el objetivo de restituir la *pax deorum*, el gobierno de Roma decide realizar espectáculos circenses para aplacar la ira de los dioses. La excepción la representaban las actividades propias de los *munera gladiatoria*, cuyo nacimiento se vincula a rituales de tipo funerario asociados a la aristocracia romana (SERV. A. 3. 67; LIV. Per. 16. 6; V. MAX. 2. 4. 7).⁴⁸⁵ Con todo, su presencia siempre estuvo relacionada con un escenario en el que se manifestaban determinadas divinidades como Némesis⁴⁸⁶ y su inclusión, a partir del 105 a. C., en los espectáculos públicos hizo que aglutinaran las mismas repercusiones simbólicas que el resto de *ludi* (Jiménez Sánchez, 1998: 53-57).

La escasez de datos para asegurar la presencia de este tipo de estructuras responde a las dinámicas propias de la evolución del trazado urbano de las ciudades del noroeste peninsular a lo largo del tiempo. Así, la ausencia de vestigios no implica su inexistencia y aunque es cierto que pudieron ser destruidos y sus partes constituyentes reaprovechadas como material de cantería, también pudieron emplearse estructuras provisionales de madera constatadas en otros territorios del Imperio (Ceballos y Ceballos, 2003: 66-67).

En cualquier caso, la más que probable presencia de estos espacios públicos sanciona la existencia de nuevos lugares dotados de una gran simbolicidad, puesto que, junto a la función evidente de entretener a los ciudadanos, cada uno de los actos desarrollados en su interior se realizaban en honor a alguna divinidad o como parte constituyente del culto imperial. En este punto, debemos aludir una vez más a una posible incidencia de las reformas efectuadas por Augusto, en las cuales se potenciaba el carácter ritual y religioso de estas actividades lúdicas. Además, el *princeps* instauró nuevos *ludi* como los Martiales, destinados a conmemorar la consagración del templo de *Mars Ultor*, o los *ludi Augustales* para festejar su nacimiento y como un instrumento más del incipiente culto imperial.⁴⁸⁷ A nivel provincial serán los duunviros, ediles y *flamines* los encargados de organizar y realizar

⁴⁸⁵ Autores como Piganiol (1923) defendieron, en cambio, una función ritual de este tipo de celebraciones en vinculación con una ritualidad sustitutiva de los sacrificios humanos.

⁴⁸⁶ En este sentido, el propio Vitrubio (1. 7. 1) señalaba como lugares recomendados para la edificación de templos consagrados a Apolo y al Padre Líber los situados en las inmediaciones de los teatros y, en cambio, a Hércules, los próximos a gimnasios y anfiteatros o, en su ausencia, junto al circo al ser ámbitos propios de estas divinidades.

⁴⁸⁷ En la opinión de Dión Casio (54. 34. 1-2) estos juegos se inauguraron en el 12 a. C. con motivo del aniversario de Augusto a través de un decreto senatorial. Suetonio (*Aug.* 57. 1), en cambio, defiende que fue un acto organizado voluntariamente por el ordo equestre para celebrar el cumpleaños del *princeps* y que, más tarde, en el 14 fueron institucionalizados por Tiberio para honrar la memoria del primer emperador.

los diferentes eventos destinados a estos espacios, convertidos en un escenario más del culto al emperador.

2. 4. 2. Santuarios privados o domésticos

Junto a estos espacios destinados a cultos y rituales que aglutinaban a la comunidad, resulta necesario analizar también los santuarios domésticos de uso privado y protagonizados por la figura del *paterfamilias*. La casa en la que habitaba una familia romana era un espacio considerado sagrado e inviolable, por lo que se puede decir que cada vivienda constituía un santuario independiente. Así, se trataba de un recinto delimitado a nivel jurídico y simbólico, al dar cobijo a toda una serie de divinidades que tenían como objeto la protección y prosperidad de la familia que habitaba esa vivienda (Pérez Ruiz, 2014: 76-77).

Sin embargo, resulta prácticamente imposible de atestiguar la constatación de este tipo de creencias y concepciones del hogar a partir de los registros arqueológicos de nuestro espacio de estudio. Aun así, es muy tentador suponer que esta visión de la vivienda romana como espacio sagrado *ad hoc* sintonizaría a la perfección con la tendencia que se vislumbraba a lo largo de la segunda Edad del Hierro, en la que unos núcleos familiares caminaban hacia una mayor distinción intercomunitaria y en donde es muy probable que se desarrollaran creencias alternativas a los grandes cultos comunitarios.

Ante la ausencia lógica y extensible al conjunto del Imperio de votos efectuados a las divinidades que integrarían el núcleo familiar de los habitantes de *Gallaecia*, el único elemento que nos permite analizar la sacralidad de estos espacios es la constatación de estructuras o componentes que aludan a la presencia de lararios en su interior. Los lararios consistían en estructuras de pequeño tamaño localizados, generalmente, en el atrio de las viviendas o en otros puntos dotados de gran visibilidad y tránsito de personas,⁴⁸⁸ que albergaban las imágenes de las divinidades domésticas veneradas por una determinada familia. La composición de estos exigüos panteones variaba en función de cada hogar, al igual que su tipología, morfología y tamaño. Así, a pesar de que en su mayoría eran de tipo escultórico, al reproducir la forma de un templo o un altar, también era posible que se manifestasen pictóricamente o a través de un simple nicho situado en una de las paredes o del suelo.

Para el caso de *Gallaecia*, quizás el larario mejor documentado es el registrado en la *villa* romana de Requejo (Santa Cristina de la Polvorosa, Zamora). Se trata de una estructura de en torno a 5 m² situada en el suelo del *sacrarium* localizado en la sala de representación; una de las zonas, por lo tanto, más destacadas de la vivienda.

⁴⁸⁸ Junto a la función religiosa evidente de los lararios como mecanismo tutelar y apotropaico de la familia, no resulta menos importante su papel social e ideológico al aglutinar a todas las personas que servían a la familia (clientes, esclavos, etc.) para rendir culto a unas imágenes que representaban, en última instancia, a sus miembros y, especialmente, a su *paterfamilias*.

Su morfología es la de un nicho dotado de paredes rectas, planta rectangular, suelo elaborado con *opus signinum* y carente de cubrición, elemento pictórico o cualquier tipo de material asociado (Pérez Ruiz, 2014: 231-232). Esta inexistencia de objetos o de componentes característicos de los *lararia* se ve compensada por el carácter individual de la estructura, en donde se remarca la diferencia a través del propio pavimento. De esta manera, estaríamos ante un *lararium* destinado a acoger diferentes objetos, tal vez elaborados con materiales perecederos, o incluso algún elemento escultórico portátil (Pérez Ruiz, 2014: 246-260).

Pero, sin duda, la presencia de lararios se hace más evidente a partir del hallazgo de diversos componentes escultóricos destinados a integrar sus estructuras. El problema es que la mayoría de ellos aparecen descontextualizados o en ambientes domésticos mal definidos. Aun así, su funcionalidad votiva y su estrecha vinculación con los lararios hacen de los mismos un elemento fundamental a la hora de evidenciar su existencia. Algunos de los ejemplos documentados en nuestro espacio de estudio se corresponden con la escultura de un Lar procedente de Cacabelos (León) (Gómez-Moreno, 1925: 61); la figura de un *Genius* registrado en Ponte Puñide (Gonzar, O Pino, A Coruña) y que constituye, por otra parte, la única muestra hallada en un ambiente doméstico de la provincia Tarraconense (Rodríguez García, 1999a: 147-148); el árula dedicada a Mercurio procedente de la *villa* de O Agro de Nogueira (Toques, A Coruña) y destinada posiblemente a sustentar una escultura de Mercurio (Rodríguez García y Acuña, 1999: 326); las representaciones de Mercurio halladas en *Lucus Augusti* (Bouza Brey, 1969: 35) y Vilar de Barrio (Ourense) (Acuña, 1975: 150); la placa dedicada a Marte Tileno de la *villa* de Los Villares (Quintana del Marco, León) (Sevillano y Vidal, 2002: 90), que podría pertenecer a un árula semejante a la anterior de Agro de Nogueira, o la pátera procedente del castro de Alvarelhos (Trofa, Porto) en la que aparece la figuración de Marte acompañada de la inscripción: S(extus) ARQUI(us) CIM[...] L(ibertus) SAUR[...] V(otum) S(olvit) L(ibens) M(erito).⁴⁸⁹

Mención aparte merece el conjunto escultórico hallado en el Coto de Altamira o de Taboexa (As Neves, Pontevedra) (Acuña Fernández, 1977: 201-203; Rodríguez García, 1999b: 289-291), con cronologías que van del siglo I al IV. Se compone de una escultura de Mercurio, un árula asociada por su iconografía a Mercurio, una figura de *Genius*, dos esculturas togadas de carácter indefinido, dos pedestales, un bóvido y diversos fragmentos pertenecientes a unas alas, un brazo, una mano portando una corona y los restos de un pie. El problema radica en que todos estos elementos escultóricos realizados en bronce fueron hallados de manera casual y descontextualizados, lo que nos impide conocer los posibles lararios a los que estarían destinados o la naturaleza del taller encargado de confeccionar tal cantidad de figuras. De lo que no hay duda es que su documentación demuestra como parte de los habitantes del noroeste peninsular dotaron a sus viviendas de espacios sagrados

⁴⁸⁹ CIL II, 2373=RAP, 602.

destinados a cultos privados con los que favorecer y amparar, tanto a los miembros de sus familias como las actividades que desarrollaban en su día a día, y todo ello dentro de unos mecanismos simbólicos propios de la religiosidad doméstica romana.

2. 5. EL SACERDOCIO DE LA *GALLAECIA* ROMANA

La llegada de la religiosidad romana al noroeste peninsular supone un cambio importante en la noción del sacerdocio que imperaba entre sus habitantes. Así, si en la Edad del Hierro parecía carecerse de una figura definida que se encargara exclusivamente de establecer los vínculos comunicativos entre una determinada comunidad y sus dioses, con su integración en el Imperio romano se configura un nuevo sacerdocio especializado y diversificado en que, no solo se actuará en la vida religiosa colectiva, sino también en la privada a partir de la figura del *paterfamilias*. A estos agentes religiosos de naturaleza polifuncional hemos de añadir también una red jerarquizada en donde los aspectos religiosos, públicos y privados, al margen de la tolerancia característica de la religión romana, pasaban a depender de un orden sacerdotal que reproducía, en buena parte, el vigente en la administración provincial y en cuya cúspide se situaba el emperador como pontífice máximo.

El sacerdocio público romano era responsable del *ius sacrum*, es decir, el derecho sagrado o aquel que marcaba la legalidad religiosa y que amparaba el buen funcionamiento de los rituales y ceremonias de los cultos romanos. Los sacerdotes se erigían, por lo tanto, como una pieza fundamental del mantenimiento de la *pax deorum*; personajes que representaban al conjunto de la comunidad conforme al carácter eminentemente cívico de la religión y figuras dotadas de una gran influencia pública que se reflejaba en el ejercicio de diversas magistraturas de relevancia.⁴⁹⁰

Fruto de la reforma religiosa de Augusto, el sacerdocio no solo se vio revitalizado, sino también modificado, en parte, en su misma esencia. Ante la decadencia de buena parte de los sacerdocios, Augusto mantiene los cinco colegios

⁴⁹⁰ La interconexión entre política y religión en la antigua Roma no solo se veía reflejada en la compatibilidad del ejercicio de un sacerdocio con una magistratura y su frecuente coincidencia jerárquica en sus respectivos *cursus honorum*, sino que los magistrados, especialmente, los cónsules y, a nivel provincial, los duunviros y los ediles, podían también realizar rituales como sacrificios, votos, *supplicationes* o consagraciones de templos. De hecho, la presencia de representantes de la vida política en las diferentes ceremonias colectivas era fundamental para su definición como públicas. En el caso de Hispania, se cuenta además con fuentes tardías como el concilio de Elvira, en el que a través de su canon 56 se sancionaba que los *duoviri* siguieran participando en los rituales paganos, a pesar de estar bautizados. El problema radicaba en que estas actividades simbólicas eran inherentes a su cargo, como así atestiguan fuentes como la *Lex Irniata* (77-79) del año 90. Aquí se indica que los ediles eran los encargados de supervisar el mantenimiento de los espacios sagrados del municipio, que los duunviros debían programar las ceremonias religiosas y que los ediles las ejecutaban.

principales: pontífices, augures, *virī sacris faciundis*,⁴⁹¹ arúspices⁴⁹² y los *septenviri epulones*.⁴⁹³ Con todo, decide dotarlos de una naturaleza más diversificada, agrupándolos en actos relacionados con el culto imperial como el sacrificio anual dedicado a la *Pax Augusta* (Aug. Anc. 12) y asumiendo parte de los rasgos más influyentes de cada uno de ellos como, por ejemplo, mediante el control de la consulta de los *libros sibilinos* situados ahora en el templo de Apolo (Ramírez, 2000: 17), el uso del *lituus* augurial y ocupando el cargo de mayor autoridad religiosa en Roma: el *pontífice máximo*. De este modo, el emperador pasaba a ser el protagonista de la vida religiosa de los ciudadanos y también quien decidía, en última instancia, los integrantes de los diferentes sacerdocios. Controlando los distintos colegios se dominaba la faceta simbólica de la vida romana y, con ella, el conjunto de su política.

En este proceso, la realidad sacerdotal imperante en *Gallaecia* mostrará cuál fue el resultado práctico de todas estas medidas en los territorios provinciales: la presencia necesaria de sacerdocios adivinatorios para el desarrollo de la vida pública a través de los augures pero, especialmente, la difusión y hegemonía del *flamen/flamínica/sacerdos* como sacerdocio de referencia. De hecho, en documentos como la *Lex Ursonensis* (66-68) aparece reflejada la necesidad de que cada ciudad se dotara de tres miembros pertenecientes a estos dos colectivos, aunque con el tiempo parece que esta norma se reduciría a uno solo. La explicación es sencilla. El culto fundamental que debían desarrollar los territorios provinciales era el imperial, al quedar el resto en manos de instituciones localizadas en Roma en donde los cultos se realizaban en beneficio del conjunto de la ciudadanía. Las demás necesidades simbólicas, como la consagración de espacios sagrados, diferentes rituales destinados a comunidades locales, la toma de decisiones políticas a nivel provincial, conventual o municipal o la supervisión de los comportamientos religiosos, quedaban satisfechas con la labor combinada de estos dos sacerdocios y la de las magistraturas de los duunviros, ediles y decuriones.

De este modo, los augures y el *flaminado augustal* constituirán los sacerdocios de referencia para los habitantes de *Gallaecia*. Con todo, la relevancia simbólica de

⁴⁹¹ El principal cometido de los *virī sacris faciundis* era la conservación, consulta e interpretación de los Libros Sibilinos, una herramienta clave en el devenir político de Roma para restablecer la *pax deorum*, tomar ciertas decisiones políticas e introducir nuevos cultos, previa petición del Senado. Se trata de una institución que no podía ser trasladada de Roma, pero que, sin duda, repercutiría en la vida religiosa y política de *Gallaecia*.

⁴⁹² Los arúspices no constituían un colegio sacerdotal propiamente dicho, pero sí alcanzaron reconocimiento como colectivo u ordo oficial independiente en época de Claudio (Bayet, 1984: 116).

⁴⁹³ Los *septenviri epulones* es un colegio sacerdotal difícil de documentar en época imperial, tal vez porque parte de sus atribuciones fueron asumidas a nivel provincial por diversos magistrados y los flaminados imperiales. Su colegio fue fundado en el 196 a. C. con un número reducido de miembros que, en tiempos de César, alcanzó la decena. Su función era la de organizar y anunciar los banquetes celebrados en honor a Júpiter Óptimo Máximo que tenían lugar el 13 de noviembre y el 13 de septiembre con motivo de los *Ludi Romani* y los *Ludi Plebei*, pero, sobre todo, el *Epulum Iovis* de estos últimos. Al igual que otras figuras, como los *aediti*, ejercían una labor purificadora importante al ser los encargados de limpiar la *mensa* o la superficie del altar del templo de Júpiter.

otras instituciones y la posible existencia de otras no documentadas en su territorio nos llevará a analizar, aunque sea de manera superficial, otros colectivos claves para el desarrollo de la vida religiosa romana.

En lo alto de la cúspide sacerdotal de la religión romana se situaba el colegio de los pontífices (Bayet, 1984: 111-113). Estos eran un organismo establecido, según la tradición, por Numa con un número inicial de cinco miembros que se irá incrementando con el tiempo y al frente de los cuales estaba siempre la figura del pontífice máximo. Bajo sus indicaciones, los pontífices velaban y supervisaban el comportamiento religioso del conjunto de los ciudadanos, tanto en la esfera pública como privada, por lo que su importancia era fundamental en todos los ámbitos de poder. De ellos dependía, entre otras cosas, la redacción de los *Annales* y la confección del calendario religioso en general y, por ello, los principales cultos oficiales como el imperial, el de Vesta, el de la tríada capitolina, el de los penates públicos y el de todas aquellas divinidades o cultos que carecían de un sacerdocio específico. Además, se encargaban del control del resto de colectivos religiosos que integraban su colegio por medio de la elección directa de los mismos, caso de las *Vestales*,⁴⁹⁴ o a través de la convocatoria y presidencia de los mecanismos de elección de otros como el de los *flamines* o el del *rex sacrorum*.⁴⁹⁵ Finalmente, tenían también un papel jurídico fundamental al ser los únicos jueces capaces de administrar el *ius sacrum*.

A nivel provincial, en territorios como la Bética, además de organizar y celebrar los actos sagrados relacionados con los cultos tradicionales de la religión romana, a partir de leyes como las de Urso y de otras evidencias epigráficas parecen haber sido los encargados de introducir y llevar a cabo las primeras muestras rituales de culto imperial dedicadas a César y a Augusto (Delgado, 1998: 60-61; Castillo 1993: 83-93; González Herrero, 2009: 445). Con todo, esta labor será protagonizada en nuestro espacio de estudio y en el conjunto de Hispania a partir de la dinastía julio-claudia por el colectivo del *flaminado agustal* y sus diferentes subalternos.

⁴⁹⁴ Las Vestales constituían un sacerdocio similar al de los *flamines*, pero con la particularidad de estar formado íntegramente por mujeres, llevar a cabo los rituales pertinentes al culto de Vesta y estar sometidas a unas restricciones, normas y obligaciones específicas. Junto a la importancia del culto al fuego del hogar que regentaban, las Vestales ejercían una labor fundamental para el conjunto de ciudadanos del Imperio al fabricar la *mola salsa* (pasta elaborada con trigo pasado por el fuego sagrado y posteriormente triturado y mezclado con agua y sal), imprescindible para la realización de los sacrificios públicos, o la *suffimina* destinada a diferentes rituales purificadores; al custodiar símbolos nacionales como el *palladium*, los Penates y determinados objetos de relevancia pública; al llevar a cabo rogativas y súplicas que buscaban el restablecimiento de la *pax deorum*, la protección de la comunidad, y de la familia imperial; y, finalmente, al participar en festividades que englobaban al conjunto de Roma (Saquete, 2000).

⁴⁹⁵ El *rex sacrorum* es un cargo más simbólico que práctico en época imperial, aunque en sus inicios se había diseñado como una figura que encarnaba los aspectos religiosos que habían asumido los primeros monarcas de Roma y, sobre todo, para evitar los posibles abusos de autoridad que pudiera llevar a cabo el *pontífice máximo*. Entre sus funciones estaba la de realizar todos los rituales vinculados a Jano y, por lo tanto, los sacrificios que se llevaban a cabo en las *kalendae* de cada mes, el permanecer despierto en tiempos de guerra, la presidencia de los *comitia calata* y la intervención en los *agonia*, los *ludi Consuales* y el *regifugium* (Álvarez Soria, 2016).

Si los pontífices ejercían una labor de referencia como depositarios de la ciencia sagrada, los *flamines* ejecutarán los diferentes rituales que los pontífices establecían para cada uno de los dioses y los diferentes cultos del calendario religioso. En época monárquica eran un total de quince y estaban divididos en dos grupos diferenciados en función de la divinidad a la que rendían culto, los rituales que debían efectuar y la forma en la que representaban a la misma en el ámbito terrenal:⁴⁹⁶ *maiores* y *minores*. Los *maiores* eran el *flamen Dialis*, dedicado al culto a Júpiter, el *flamen Martialis*, destinado a Marte y el *flamen Quirinalis* encargado del culto a Quirino. Los *minores*, por su parte, eran los sacerdotes responsables de ejecutar los rituales de *Ceres*, *Pomona*, *Flora*, *Volturnus*, *Palatua*, *Carmenta*, *Volcanus*, *Furrina*, *Portunus*, *Falacer* y de dos divinidades más cuya naturaleza desconocemos.

Tras las reformas de Augusto, el flaminado adquiere un nuevo significado simbólico y se convierte en el instrumento fundamental del culto imperial y, con ello, en la figura que más representación alcanzará en las diferentes provincias. Con el paso de la dinastía julio-claudia, el culto imperial se consolida y, como vimos, pasa a estar reglado e institucionalizado a partir de unos rituales concretos, pero también con el establecimiento de un sacerdocio específico compuesto por *flamines* y *flaminicas augustales* que tenían a su servicio otros agentes religiosos como los *sacerdotes*, los *sodales augustales* o los *seviri augustales*; estos últimos formados por libertos como muestra evidente de la apertura social que experimentaron los sacerdocios tras Augusto.

A nivel organizativo, se mantenía una secuencia jerarquizada que reflejaba las diferentes jurisdicciones administrativas del Imperio. De este modo, tras la divinización aprobada por el Senado, se le otorgaba a cada emperador o emperatriz unos *flamines* y *sodales* específicos, diversos rituales conmemorativos y un templo. A partir de este dictamen se trasladaba el culto a las provincias con la instauración de las mismas instituciones. De las provincias a los *conventus* y de estos a los *municipia*, aunque en el caso de *Gallaecia* también al de las *civitates*.⁴⁹⁷ Una vez establecido el sacerdocio era necesario renovar sus miembros, puesto que solían tener una duración anual con excepción de los designados a perpetuidad. Para ello, los *sacerdotes* municipales o de las diferentes *civitates* escogían al *flamen* conventual que, anualmente, se reunía con sus homólogos en la capital de la provincia para designar al flamen provincial y que, a su vez, se regía por las órdenes del *flamen perpetuus* que coordinaba el culto de cada emperador en todo el Imperio.

⁴⁹⁶ El papel de imagen de la divinidad a la que rendían culto hacía que ciertos flaminados concentraran gran cantidad de restricciones y obligaciones entre las que destacan las conocidas para el caso del *flamen dialis* gracias al testimonio de Aulo Gelio (GEL. 10. 15).

⁴⁹⁷ Con todo, la presencia de dos posibles *flamines* en Baños de Molgas (IRG IV, 143=HEp 7, 1997, 488 y HEp 2, 1990, 519) podría abrir la posibilidad de una mayor dispersión de estos sacerdocios por determinados puntos del noroeste peninsular entre los que habría que incluir por su carácter municipal a *Aquae Flaviae* y que explicaría, por motivos que comentaremos más adelante, la gran dispersión de votos ofrecidos en honor a Júpiter.

Como se puede intuir, cada uno de estos rangos compartían una misma función: realizar el culto imperial, es decir, los rituales destinados al emperador reinante, a los emperadores divinizados y a su familia, así como a las diferentes abstracciones o virtudes imperiales; difundir la imagen del emperador a través de estatuas o votos sufragados por fondos públicos por sus distintas demarcaciones territoriales; honrar la figura de Roma divinizada⁴⁹⁸ y supervisar que todos los ciudadanos presentes en sus diferentes jurisdicciones participaran en el mismo.

Además, también supervisaban la correcta celebración de todas las festividades públicas y oficiales, las cuales debían presidir y, de igual modo, tenían que crear las condiciones necesarias para el establecimiento de una buena convivencia entre creencias autóctonas y romanas. En caso contrario, era imprescindible que ejecutasen, previa consulta a los escalafones superiores, medidas sancionadoras, de las cuales las llevadas a cabo en las diferentes fases de las persecuciones del cristianismo son un buen ejemplo.

De menor a mayor relevancia, los *sacerdotes augustales* estaban al servicio del flaminado augustal, cuya misión era la realización del culto imperial en un ámbito más local, generalmente, en el *municipium* y la *civitas*. De hecho, podrían considerarse como una transposición del flaminado al ámbito local. Etimológicamente, *sacerdos* significaba "dispensador de lo sagrado" o "aquel que hace un acto sagrado" (Benveniste, 1983, II: 188); una definición, por lo tanto, acorde a su misión de sacrificar y consagrar bajo la autorización de una entidad superior, en este caso, del *flamen* o de la *flaminica*.

En *Gallaecia* son varios los *sacerdotes* que han dejado huella en su corpus epigráfico. Del *conventus bracaraugustano* contamos con los casos de *Camalo*, hijo de *Melgaeco*, documentado en Dumio (Braga),⁴⁹⁹ de *M. Flavius Sabinus Limicus*⁵⁰⁰ y de *Lucretia Fida*.⁵⁰¹ Del lucense con *M. Iulius Serenianus Adoptivus*,⁵⁰² con el del posible *sacerdos* que realizaría un voto a Júpiter en Lugo⁵⁰³ y con *Memmius Barbarus*,⁵⁰⁴ cuyo epígrafe fue documentado en Astorga. Precisamente, de la demarcación territorial de la que era capital esta última *civitas* proceden la mayor parte de los *sacerdotes* registrados en nuestro espacio de estudio: *C. Iulius Fidus*,⁵⁰⁵ *L.*

⁴⁹⁸ Roma adquirió en la República una dimensión de personificación divinizada de la *res publica*, pero con Augusto esta noción pasa a ser asumida por el propio emperador, logrando así la unión simbólica entre emperador e Imperio, al tiempo que se asociaba el culto a uno en el otro y viceversa.

⁴⁹⁹ *CIL* II, 2426=*RAP*, 549.

⁵⁰⁰ *CIL* II, 4215.

⁵⁰¹ *CIL* II, 2416=*RAP*, 454.

⁵⁰² *AE* 1897, 100.

⁵⁰³ *AE* 2006; 664.

⁵⁰⁴ *CIL* II, 2638=*IRPL*e, 77.

⁵⁰⁵ *CIL* II, 5124=*IRPL*e, 76.

Fabius Silio,⁵⁰⁶ *L. Iunius Maro Aemilius Paternus*,⁵⁰⁷ *L. Pompeyo Faventino*⁵⁰⁸ y *C. Valerius Arabinus*.⁵⁰⁹

Muchos de ellos evidenciarán el sistema de ascenso en el *cursus honorum* del flaminado imperial al ocupar, posteriormente, el cargo de *flamen* provincial, como es el caso de *M. Flavius Sabinus Limicus*, *M. Iulius Serenianus Adoptivus*, *Memmius Barbarus*, *C. Iulius Fidus*, *Fabius Silio*, *L. Iunius Maro Aemilius Paternus*, *L. Pompeyo Faventino* y *C. Valerius Arabinus*. A esta lista habría que añadir los dos individuos presentes en los epígrafes de carácter dudoso procedentes de Baños de Molgas (Ourense)⁵¹⁰ y los *flamines* provinciales Cayo Ceraecio Fusco natural de Aquae Flaviae,⁵¹¹ *M. Ulpio Reburro*⁵¹² de origen brácario y *C. Virio Frontón*⁵¹³ oriundo del conventus lucense. Todos ellos habrían alcanzado el cargo, seguramente, tras haber ejercido con anterioridad como *sacerdotes* en sus respectivos núcleos urbanos de referencia y constituyen los únicos *flamines* vinculados a *Gallaecia*.

Junto a la figura de los *sacerdotes*, el flaminado augustal, contaba con la colaboración de los *seviri augustales* y de los *sodales augustales*. Los primeros ayudaban a los *flamines* confeccionando y programando los preparativos de las diferentes ceremonias religiosas del culto imperial. Los *sodales augustales*, por su parte, eran una institución creada en época de Tiberio a partir de 21 individuos pertenecientes a las altas clases aristocráticas romanas para rendir culto a la memoria de Augusto. Con el tiempo, acabaron actuando como una especie de cofradías destinadas a honrar el recuerdo de los emperadores divinizados. De los *seviri augustales* no contamos con ninguna evidencia de su presencia en *Gallaecia*, aunque es posible que su función pudiera ser asumida, en cierto modo, por los *Augusti liberti* o *liberti publici* que, como todos los libertos, aparecen mostrando su fidelidad y clientelismo hacia sus antiguos dueños; en este caso, realizando votos en honor a los emperadores o a las divinidades que representaban a los mismos al simbolizar a Roma como, por ejemplo, Júpiter.⁵¹⁴

Para el colectivo de los *sodales* se tiene constancia del epitafio documentado en la necrópolis de la vía XVII de Braga dedicado a *Severus Reburri* y que habría

⁵⁰⁶ *CIL* II, 6094.

⁵⁰⁷ *CIL* II, 4223.

⁵⁰⁸ *CIL* II, 2637=IRPLE, 78.

⁵⁰⁹ *CIL* II, 4248.

⁵¹⁰ *HEp* 2, 1990, 519; *IRG* IV, 143=HEp 7, 1997, 488.

⁵¹¹ *CIL* II, 4204.

⁵¹² *CIL* II, 4257.

⁵¹³ *CIL* II, 4255.

⁵¹⁴ El ejemplo más conocido es quizás el de Saturninus que en el siglo II dedica en Lugo un voto a los *numina* augusteos, a Júpiter, Juno, Venus, a diosas vinculadas con su *cursus honorum* como *Africa Caelesti*, *Frugifero*, *Augustae Emeritae* y los Lares *Callaeciarum* (*IRLu*, 23=AE 1973, 294). A esta lista deberíamos añadir la figura de un emperador, cuyo nombre desconocemos ya que la parte superior de la inscripción fue borrada intencionadamente en un posible acto de *damnatio memoriae*. Otros ejemplos los tenemos en los siete votos efectuados a Júpiter Óptimo Máximo por la salud del emperador en Villalis (León) (*CIL* II, 2552; *CIL* II, 2553; *CIL* II, 2554; *CIL* II, 2555; *CIL* II, 2556; AE 1967, 230; IRPLE, 41) o el destinado también a Júpiter de *Aquae Flaviae* (*CIL* II, 2598).

formado parte de los *sodales flavialis*.⁵¹⁵ Tal vez la inscripción hallada también en Braga que alude a un *sodalitium urbanorum*⁵¹⁶ pueda vincularse con alguna actividad ritual del culto imperial, aunque también podría señalar una cofradía ordinaria similar a los *collegia funeraria*, pero más relacionada con el culto a la memoria de los difuntos que con los rituales funerarios propiamente dichos.

Con respecto al flaminado, es necesario incidir en uno de sus integrantes como es la *flaminica*. Su estudio resulta de especial interés para conocer el papel ejercido por las mujeres en las instituciones religiosas romanas. Las *flaminicae* eran elegidas en el mismo proceso que los *flamines*, aunque su creación sea posterior, seguramente, tras la deificación de Drusila por parte de Calígula en el 38 y, más claramente, después de la protagonizada por Livia en el 41. Podían ser, o no, las esposas de los *flamines*,⁵¹⁷ pero convivían simbólicamente juntos. La diferencia entre ambos radicaba en que las *flaminicae* atendían los rituales y los cultos destinados a las mujeres que integraban la familia imperial, mientras que los *flamines* se encargaban de los dedicados a los varones, sin olvidar el culto común que profesaban a Roma.

La figura de la *flaminica*, no solamente ejercería a nivel provincial, sino que también estaría presente en todas las jurisdicciones administrativas, tal como evidencia el caso expuesto de *Lucretia* en Braga que ocupaba el cargo de *sacerdos perpetua Romae et Augusti conventus Bracaraugustani*.⁵¹⁸

Con anterioridad al período imperial, la mujer contaba con cierta relevancia entre los sacerdocios romanos como bien ejemplifican el caso de las Vírgenes Vestales o las sacerdotisas que participaban en el culto de Ceres o Fortuna. Las *flaminicae* que realizarán el culto imperial suponen una evolución de la figura que algunos autores como Latte (1967: 404-414) o Dumézil (1938 y 1966) identifican como la esposa del *flamen Dialis* y que otros como Vanggard (1988: 30-31) extienden también a las del *flamen Martialis* y *Quirinalis*. En cualquier caso, las *flaminicae* representaban la mitad de una pareja indisociable sin la cual el *flamen* carecería de capacidad para llevar a cabo sus obligaciones simbólicas. De este modo, Plutarco afirmaba que *el Dialis no puede hacer muchos sacrificios sin su esposa* (PLUT. 5. 50) y, a pesar de que no se especifiquen, se sobreentiende que en la mayoría de los rituales era la pareja sacerdotal unida, y no por separado, la que los oficiaba (Marco Simón, 1996a: 141-143). Como resultado de esta circunstancia, el culto imperial se concibió como un acto que debía realizarse conjuntamente por una pareja compuesta por un *flamen* y una *flaminica*. Con todo, esta realidad contrasta con un corpus

⁵¹⁵ AE 1973, 299.

⁵¹⁶ CIL II, 24281.

⁵¹⁷ Diversos estudios (Alföldy 1973: 94-97; Hoyo, 1987: 142; Mirón, 1996: 162-164; González Herrero, 2009: 442) evidencian como en el conjunto de la Hispania Citerior, de las doce *flaminicae* provinciales conocidas, nueve eran esposas de *flamines* provinciales.

⁵¹⁸ CIL II, 2416=RAP, 454.

epigráfico de *Gallaecia* que evidencia una clara descompensación al contar con el testimonio de una sola *flaminica* a partir del epitafio documentado en Braga de *Nigrina*.⁵¹⁹

Si cambiamos de colegio, encontramos en los augures la otra figura más representada del sacerdocio romano en *Gallaecia*. Sus atributos y funcionamiento fueron en parte señalados a la hora de analizar los rituales de adivinación y la fundación de ciudades o espacios sagrados. Como el resto de sacerdocios, al principio contaban con un número reducido (3), pero con el tiempo incrementaron sus integrantes hasta llegar a 16 en época de César. Cada uno de ellos tenía libertad absoluta de decisión, algo que contrastaba con los miembros del colegio pontificio, supeditados al pontífice máximo. Sus miembros eran elegidos por los integrantes del colegio augural y sin interferencias externas, al menos, en el plano teórico. El panorama cambia por completo tras las reformas de Augusto, al dotarse de un número ilimitado que dependería de los deseos de cada uno de los emperadores. Este hecho, explica, sin duda, su extensión a territorios periféricos como el de *Gallaecia*.

Tenían como principales insignias la *capis*, el *aguamanil* y, sobre todo, el *lituus*, el bastón curvo del que se servían en sus rituales adivinatorios, como los *auspicios*. Para interpretarlos, los augures contaban con los archivos de su colegio, los *libri augurales* en los que se recopilaban reglas, formularios, decisiones fallidas y exitosas y toda una serie de comentarios que ayudaban a la buena realización de sus ritos y profecías. Por considerarse próximos a los dioses, al poder interpretar sus designios y preferencias, constituían un cargo de especial relevancia política. Esta condición se vio reconocida con la asimilación del *lituus* por parte del emperador y con la proliferación de augures a lo largo de las provincias como una herramienta más al servicio de la administración imperial.

Para el caso del noroeste peninsular contamos con el testimonio epigráfico de un augur documentado en Braga que, a juzgar por el contenido de su inscripción,⁵²⁰ podría tener un ámbito de actuación relativo al conjunto de *Gallaecia*. Otro ejemplo, en este caso un epitafio, manifiesta la presencia de un segundo augur en *Asturica Augusta*.⁵²¹ A esta breve lista es posible que debamos añadir un tercero procedente igualmente de Astorga, pero que en lugar de definirse como augur en su epitafio lo haría como *avium inspex*,⁵²² una terminología ambigua entre augur y arúspice, puesto que las aves también eran objeto de sacrificio en determinados rituales (Montero, 2006).

⁵¹⁹ *CIL* II, 2427=*RAP*, 550.

⁵²⁰ C(aio) CAESARI AUG(usti) F(ilio) / PONTIF(ici) AUGURI / GALLAECIA (*CIL* II, 2422=*RAP*, 483).

⁵²¹ L(ucius) COSCONIUS L(uci) F(ilius) / VALLATEN(sis) AUGUR / H(ic) S(itus) E(st) S(it) T(ibi) T(erra) L(evis) / VIX(it) [...] (*CIL* II, 2647=*IRPL*e, 239).

⁵²² L(ucius) VALERIUS L(uci) F(ilius) / AUCTUS / AVIUM INSPEX / BLAESUS A(nnorum) / LVI S(it) T(ibi) T(erra) L(evis) / FELICIO FRAT(ri) (*CIL* II, 5078=*IRPL*e, 134).

Otro grupo sacerdotal del que no tenemos constancia en nuestro espacio de estudio es el de los arúspices, a no ser que interpretemos este último *avium inspex* como uno de sus representantes. A pesar de no poder ser definidos como un colegio sacerdotal propiamente dicho, a partir de Claudio, su relevancia en la vida religiosa romana fue reconocida legalmente al constituir un *ordo* o un cuerpo oficial independiente (Bayet, 1984: 116). Su falta de documentación en *Gallaecia*, en nuestra opinión, no se corresponde con la realidad histórica, al contar con evidencias epigráficas en otros puntos de Hispania como Tarragona⁵²³ o Talavera de la Reina (Toledo),⁵²⁴ pero, sobre todo, porque su devenir histórico mantiene un cierto paralelismo con el de los augures. Así, al igual que ellos, con la instauración del Imperio, los arúspices se multiplicarán y se extenderán por diversos ámbitos locales. Su papel era fundamental a la hora de realizar sacrificios públicos, pero también privados, o de dar respuesta a hechos extraordinarios que afectaban a la vida de las diferentes comunidades locales y militares de las provincias y que servían al mismo tiempo como medio para aplacar la ira de los dioses y restaurar la anhelada *pax deorum*. En este sentido, Ogilvie (1995: 85) afirmaba que en el Imperio los arúspices conformaban un colectivo de al menos sesenta miembros, pero que en la práctica su número debería ser incrementado sustancialmente al existir un número importante de individuos que practicaban la aruspicina extraoficialmente o que, simplemente, daban su opinión a cambio de una gratificación en el transcurso de los sacrificios.

Por todos estos motivos, consideramos que junto al *flaminado imperial* y los augures, los arúspices serían otro de los sacerdocios presentes en la vida cotidiana de los ciudadanos romanos de *Gallaecia* con los que podrían interactuar de manera directa.

Finalmente, podríamos señalar la eventual existencia de personajes que no pueden ser considerados como sacerdotes al no desarrollar ningún tipo de ritual destinado a establecer una determinada comunicación con los dioses, pero que mantenían, igualmente, un trato diferenciado con los mismos por su condición de garante y supervisor de la pureza e integridad de espacios sagrados. Nos referimos a figuras como la del *aeditus*, el *auceps* o el *scoparius*. El primero era el responsable de limpiar y mantener pulcros los templos, de abrirlos en los momentos pertinentes, de vigilar su integridad, de prohibir la entrada de elementos contaminantes en su interior y de guiar a la gente a través de sus estancias, explicando y mostrando las diferentes compartimentaciones y objetos que guardaban a modo de ofrendas (Montero, 2007: 274-275). El *auceps*, por su parte, constituía una figura secundaria que podía ser asumida por el *aeditus*, al igual que otros cargos documentados en la epigrafía como el de *scoparius* (barredor del templo);⁵²⁵ su cometido se relacionaba con el

⁵²³ *CIL* II, 4311.

⁵²⁴ *CIL* II, 898.

⁵²⁵ Montero (2017) recoge un epitafio procedente de Siracusa (Sicilia) en donde el fallecido se define como *barredor del templo de Isis* mostrando, tal vez, la posible existencia de un cargo destinado

mantenimiento de la pureza del santuario al tener encomendada la captura, muerte y eliminación de las aves que irrumpían en su interior. Con todo, al igual que en el caso de los arúspices, a día de hoy, carecemos de referencias que nos permitan confirmar su presencia en *Gallaecia*.

A pesar de que la constatación de sacerdocios romanos en nuestro espacio de estudio pueda parecer poco significativa, al contar solo con integrantes del flaminado *augustal* y de augures, es necesario insistir en la omnipresencia de otros colectivos que, si bien no actuarían directamente en *Gallaecia*, sí lo harían de manera indirecta. Por otro lado, hay que destacar también su relevancia como mecanismo romanizador, al actuar como referentes y aglutinadores culturales y simbólicos de buena parte de las élites del noroeste peninsular y su persistencia funcional a lo largo del tiempo, superando con creces los límites de la antigüedad.

El primer aspecto se aprecia en las conclusiones derivadas de los estudios ya clásicos de Étienne (1958: 223), según los cuales el 96 % de los sacerdotes municipales o de escala local portarían *tria nomina* o una indicación de filiación y tribu. Esto evidenciaría que, si bien el sacerdocio no estaría reservado en exclusiva a ciudadanos romanos, manifestaba una clara tendencia a asimilar este tipo de individuos, convirtiéndose así en una aspiración para las nuevas élites locales deseosas de alcanzar la ciudadanía romana.

Con respecto al segundo, debemos tener en cuenta el hecho de que en un contexto como el del Concilio de Elvira se incida en que, a comienzos del siglo IV, continúan existiendo *flamines* y que, a pesar de estar bautizados, cumplen con sus obligaciones rituales destinadas a satisfacer el culto imperial (canon número 2).⁵²⁶ Algo parecido evidencia su canon número 3, en donde se denuncia que los mismos *flamines* impulsan o animan la celebración de espectáculos (*ludi*) y ofrendas como parte constituyente de los rituales destinados al culto imperial.⁵²⁷

De este modo, el sacerdocio público romano, pese a no contar con una gran representación y responsabilidad religiosa en nuestro espacio de estudio, no dejó de ser una realidad de referencia, tanto política como religiosa; así como un elemento de supervisión de la religiosidad romana y un árbitro que veló por la buena convivencia e

exclusivamente a esta función en determinados espacios sagrados: DIS MANIB(us) / C(aius) IULIUS PRIMIO ISIDIS SCOPAR(ius) / VIX(it) ANN(os) LXXX / PIE SALVE (CIL X, 7129).

⁵²⁶ Canon 2 del Concilio de Elvira: *Sobre los sacerdotes de los gentiles que, después del bautismo han inmolado. Resolución: los flámines que, después del compromiso del bautismo y de la regeneración, han ofrecido sacrificios, por haber duplicado su iniquidad añadiendo el homicidio o triplicado su mala acción agregando la fornicación, se acordó que no reciban la comunión ni al final de su vida.*

⁵²⁷ Canon 3 del Concilio de Elvira: *Sobre los mismos [sacerdotes de los gentiles], si tan solo han presentado una ofrenda a los ídolos. Resolución: Así mismo, los flámines que no hayan hecho inmolaciones, sino que solo hayan ofrecido espectáculos u ofrenda a los dioses, puesto que se han abstenido de funestos sacrificios se acordó concederle la comunión al final de su vida, una vez cumplida, sin embargo, la penitencia establecida. Igualmente, si estos mismos cometen fornicación después de cumplida la penitencia, se acordó no concederles en lo sucesivo la comunión para que no parezca que se han tomado a juego la comunión del Señor.*

integración de esta con la presente ya en el pensamiento simbólico del noroeste peninsular.

2. 6. EL PANTEÓN ROMANO-GALAICO

2. 6. 1. Caracterización de los dioses y del panteón romano

Esta tierra está tan llena de espíritus que es más fácil encontrar una divinidad que un hombre (PETR. 17).

Esta afirmación de Petronio permite entender, por un lado, el sentimiento crítico que muchos romanos profesaban con respecto a su panteón tras las reformas de Augusto y, por otro, un rasgo definidor de sus dioses: su omnipresencia en cualquier aspecto de la vida humana.

Por influencia griega, las antiguas divinidades romanas habían abandonado esa noción abstracta propia de los *numina* arcaicos que los pontífices recopilaban cada cierto tiempo en los *indigitamenta*, para ir dotándose de materialidad y, con ella, de una mitología más definida. Gracias a ello, los romanos comenzaron a ver a sus dioses con apariencia antrópica, pero también con sus mismos sentimientos y emociones y, por lo tanto, capaces de lo mejor, pero también de lo peor. Esta realidad hacía necesaria una relación humano-dios dominada por una *pietas* (King, 2003) capaz de mantener el equilibrio y la armonía que caracterizaba la *pax deorum* y lograr así una Roma fuerte, próspera y, en definitiva, *aeterna*. De esta forma, humanos y dioses trabajaban de la mano con un mismo objetivo y en beneficio de su obra maestra: Roma. Por ello, con el tiempo, los dioses fueron concebidos como una realidad eminentemente cívica, en lo que al ámbito público se refiere, y práctica desde el punto de vista privado.

En este sentido, Scheid (1991: 42) afirmaba que los dioses romanos se definían por ser, ante todo, ciudadanos. Esto significaba que no solo habitaban en Roma y, con el tiempo, en el conjunto del Imperio, sino que también cumplían con los deberes y obligaciones propias de los ciudadanos al colaborar en la buena marcha de la *res publica* a través del concepto de la *pax deorum*. Esta noción convertía a la religión en una manifestación simbólica de carácter cívico que se reflejaba en el hecho ya analizado de que su culto estuviera en manos de sacerdotes, pero también de magistrados e, incluso, en que su nacimiento se vinculara a un personaje relevante de la historia de Roma, a cuyo mandato se atribuiría la instauración de su culto, la dotación de un templo y el establecimiento de unos rituales conformes a su naturaleza (Scheid, 1991: 43-44). De esta forma, la oficialización de un dios en el panteón no se hacía por medio de una revelación divina, sino a través de un acto público presidido por los representantes del pueblo romano y con el objetivo de engrandecer a la *res*

publica con las funciones y propiedades de un dios reconocido por los beneficios que podría aportar a Roma y no tanto por la veneración que podía esperar este de su pueblo. En cierta medida, a partir de esta noción de los dioses, el panteón creció más en función de las necesidades que iban surgiendo que de un deseo de engrandecer sus límites con las divinidades de los pueblos que iban integrando.

El mismo sentido práctico y cívico sirve para explicar la tercera característica de la religión romana: su tolerancia con respecto a cultos foráneos y desconocidos. Tal como ya vimos, la incorporación del noroeste peninsular al Imperio supuso la dotación de herramientas y mecanismos simbólicos que caracterizaban la ritualidad de Roma, de tal manera que muchas divinidades indígenas recibieron el mismo trato que las romanas e, incluso, se equipararon en importancia a las mismas por medio de su oficialización a nivel local.

La tolerancia de Roma y sus dioses con otras creaciones simbólicas respondía a una cuestión, no tanto de benevolencia, sino más bien de precaución y de pragmatismo (Bayet, 1984: 67). Cualquier divinidad podía resultar útil; de ahí que se tolerara su culto por medio de una aprobación pública y de una regularidad de su ceremonial. Un pueblo que combatía hasta la saciedad podría evidenciar que tenía tras de sí el apoyo de un dios poderoso, cuyas propiedades podían ser beneficiosas en un futuro para Roma. Así se explican rituales como los de la *evocatio* o la esencia de muchos sincretismos⁵²⁸ que respondían a la confusión por parte de los agentes romanos de atributos y funciones de dioses locales que, por analogía con sus concepciones culturales, pasaban a ser definidos bajo el teónimo del dios equivalente de su panteón. Todos los dioses locales o desconocidos debían ser tolerados, por considerar que podían representar formas diversas de denominar a un dios ya presente en el panteón romano, por los beneficios futuros que podían otorgar al conjunto de Roma o bien porque era necesario mantenerlos en los ámbitos locales por sus características o para favorecer la integración de sus fieles en el gobierno romano.

Esta caracterización de los dioses romanos, su polimorfismo, que los hacía capaces de manifestarse a través de múltiples identidades sin atributos incompatibles y con la única especificidad de un epíteto, unido a la ortopraxia romana (Alonso Burgos, 2015: 265) ayudan a comprender cómo una misma realidad, la epigrafía votiva, nos permite analizar dos panteones que, en el fondo, actúan como dos caras de una moneda. Tan solo los cultos a divinidades que simbolizaban, en última instancia, a Roma como la tríada capitolina y el culto imperial, tendrán carácter obligatorio, ahondando, de este modo, en el sentido cívico de su religión. Sin embargo, el hecho de que Júpiter, Juno y Minerva sean una mínima muestra de los dioses romanos constatados en *Gallaecia* refleja como su introducción no fue fruto de una

⁵²⁸ Para profundizar en aspectos relativos al sincretismo romano véanse Lambrino (1965), Duval (1976), Alföldy (1983) o Marco Simón (1996b).

imposición, sino de una interacción basada en la convivencia y en la construcción de un panteón común capaz de responder a todas las inquietudes y necesidades simbólicas de sus habitantes: el panteón galaico-romano.

Tal como ya vimos, a la hora de comprender la irrupción de las divinidades de tradición romana deberemos prestar atención a la administración de Roma como su principal agente y, en particular, al papel del ejército. Así, los ámbitos que actuarán como focos irradiadores de nuevos cultos y divinidades tendrán que ver con escenarios propios del ámbito militar, como los primeros núcleos urbanos de *Gallaecia*, sus campamentos, las minas y las estructuras vinculadas a las vías de comunicación. En todos ellos, la presencia necesaria de ciudadanos romanos encargados de su gestión convertía a estos enclaves en bastiones desde donde conocer y propagar cultos romanos, pero también de otros territorios, al actuar como residencia de ciudadanos procedentes de puntos diversos del Imperio.

Como resultado de responder a un mismo contexto y a una misma naturaleza, los problemas metodológicos y las características de las fuentes empleadas serán los mismos que los planteados en el capítulo dedicado a las divinidades de la Edad del Hierro salvo en dos aspectos: en primer lugar, pese a la relevancia de la epigrafía, hay que señalar la inoperancia de los estudios etimológicos de los dioses romanos; en segundo lugar, las fuentes iconográficas adquieren ahora cierto significado.

El primero de ellos responde a un problema que podríamos definir como endémico de la religión romana. Desde sus orígenes y la confección de los *indigitamenta* se pudo apreciar como las divinidades romanas se caracterizaban por su ambigüedad y, paradójicamente, por su especificidad de actuación, algo que, irremediablemente, despertaba dudas a la hora de definir tanto las funciones como las propiedades de unos dioses en constante evolución y proceso de adaptación. Si bien es cierto que con Augusto se pretende potenciar el culto de lo que se conocerá como los veinte dioses selectos que señalaba Varrón (AUGUST. C. D. 7. 2),⁵²⁹ la cantidad y variedad de divinidades que atendían cada faceta de la vida impedía que se instaurara un panteón homogéneo y definido. Esta circunstancia, unida a las influencias y asimilaciones de panteones de pueblos próximos, entre los que destacó el griego, condujo a una desconexión de los significantes de una divinidad con su significado; de ahí el olvido de la trascendencia original de un dios y la ineficacia de estudios etimológicos sobre los mismos, como ya denunciaba Cicerón:

Vuestro esfuerzo por desenmarañar los nombres resulta penoso... "Saturno porque intenta saturarse de años, Mavorte porque desarrolla grandes empresas, Minerva porque hace disminuir o amenaza, Venus porque viene a todo, Ceres a partir de sacar..." ¡Qué peligrosa costumbre! Y es que os atascaréis en muchos

⁵²⁹ Jano, Júpiter, Saturno, Genio, Mercurio, Apolo, Marte, Vulcano, Neptuno, Sol, Orco, el padre Liber, Telus, Ceres, Juno, Luna, Diana, Minerva, Venus y Vesta.

nombres... ¿Qué harás con Véjove?, ¿qué con Vulcano? Aunque, una vez que piensas que Neptuno es llamado así a partir de "nadar", no hay nombre alguna cuya procedencia no puedas explicar en virtud de una sola letra. En esto al menos me parece que "nadas" tú más que el propio Neptuno (N. D. 3. 24. 62).

Con respecto a las fuentes iconográficas, son varios los testimonios documentados en nuestro espacio de estudio que pueden servir para situar en él creencias relativas al dios representado o incluso espacios sagrados consagrados de acuerdo con la ritualidad romana,⁵³⁰ aunque también para comprender la naturaleza que podría haber adoptado su culto en *Gallaecia*.

Así, podemos destacar la presencia de figurillas de bronce de pequeño tamaño, como las ya comentadas a la hora de analizar los *lararia* y otras que podrían formar parte de la misma realidad como las representaciones de Minerva o Fortuna identificadas en Braga (Martins, 2011: 48), otra figurilla de Minerva procedente de Insua, próxima al campamento de Cidadela (García y Bellido, 1969; Díez Platas, 2002: 219-220), la desaparecida estatuilla de Júpiter procedente de Fornelo (Vila de Conde, Porto) (Acuña, 1975: 145), las ya aludidas de Mercurio procedentes del Seminario de Lugo (Bouza Brey, 1969), de Vilar de Barrio (Ourense) (García y Bellido, 1969; Acuña, 1975: 150) y Taboexa (Pontevedra) (Acuña Fernández, 1977: 201-202; Rodríguez García, 1999b: 289), o la del Hércules de Santa Tegra (Pontevedra) (Acuña, 1997: 238-241); esculturas de mármol que por su tamaño evidencian un destino individualizado, como la del grupo de Dionisio y Ampelos conservado en el Museo de Ourense (Díez Platas, 2002: 212-214) o la Venus hallada en Lugo (Acuña, 1997: 238-241); representaciones en anillos, como las de Némesis procedente de Bedoia (Pontevedra) (Casal, 1997), la de Diana de Vedra (Pontevedra) (Casal, 1997), la de Fortuna en Lugo (Casal, 1997) o la de *Mars Ultor* de Río Caldo (Braga) (Casal, 1997); grabados como los ya comentados de Santa Eulalia de Bóveda y que fueron identificados como figuraciones de ninfas (Díez Platas, 1987: 198-219 y 2002: 240-244), el que representa a Mercurio junto a dos figuras más indefinidas en la placa de Castillós (Suárez Piñeiro, 2006: 149-150) o las representaciones de Dioscuros presentes en las inscripciones de Villamontán de la Valduerna (León).⁵³¹ Por último,

⁵³⁰ Recuérdense prácticas como las señaladas por Lucrecio: *en las puertas de las ciudades las imágenes de bronce muestran a menudo sus manos derechas desgastadas con el manoseo de los que las saludan al pasar a su lado* (LUCR. 1. 315-318) o las denunciadas por Séneca a través de San Agustín en lo relativo a las estatuas del Capitolio: *Uno presenta los nombres al dios, otro anuncia las horas a Júpiter, uno se ocupa de su baño, otro es su masajista, que imita la acción de ungir con vano movimiento de los brazos. Las hay que arreglan los cabellos a Juno y Minerva (permaneciendo en pie lejos del templo, no solo de la imagen, mueven los dedos a la manera de las peinadoras, las hay que sostienen el espejo; las hay que invocan a los dioses para sus pleitos, las hay que les ofrecen los sumarios y les exponen su caso. Un docto archimimo, anciano ya decrépito, representa cada día un mimo en el Capitolio, como si los dioses contemplasen de buen grado a quien el público humano había abandonado. Allí operarios de todo género permanecen ociosos trabajando para los dioses inmortales* (AUGUST. C. D. 6. 10).

⁵³¹ IRPLe, 36 y IRPLe, 37.

podemos destacar también figuraciones presentes en mosaicos como el de Sileno en Astorga (Mañanes, 1983: 124), las representaciones de Océano en Lugo y Villar del Río (León) (Díez del Corral, 2004: 43) o la excepcional escena de Dédalo y Pasífae, documentado en *Lucus Augusti* (Díez Platas, 2002: 245-248).

Ahora bien, si, como apuntamos en su momento, la evidencia de un epígrafe votivo no conlleva necesariamente la creencia colectiva en esa divinidad, ni tampoco que quien efectúa el voto lo haga con la misma finalidad que la documentada en otro espacio, la presencia de estas imágenes no implica la creencia en sus divinidades. En este sentido, debemos tener en cuenta el carácter ornamental que se esconde detrás de muchas de estas fuentes y que se pueden ver complementadas con las figuraciones de dioses presentes en elementos cerámicos comunes que no hemos incluido aquí. Será necesario, por lo tanto, contrastar el contexto arqueológico para determinar su posible función ritual y este hecho resulta de extrema dificultad dado el carácter descontextualizado de la mayor parte de la estatuaria conservada (Alfayé, 2013) y el ambiente doméstico o termal de los mosaicos aludidos. De esta manera, los elementos figurativos alusivos a los dioses romanos de *Gallaecia*, en nuestra opinión, sirven para ilustrar el conocimiento de estas divinidades, algo que no conlleva necesariamente las creencias simbólicas asociadas a su culto, ya que nunca podremos demostrar su contexto ritual. Por último, consideramos que son útiles también para evidenciar tendencias como la preferencia por divinidades como Minerva o Mercurio en el ámbito privado y para integrar los *lararia*, en contraste con las escasas muestras de votos efectuados en altares asociados a otros rituales de mayor complejidad y, en muchos casos, públicos.

A partir de estas consideraciones, en las líneas que siguen trataremos de analizar la esencia simbólica que se esconde detrás de cada una de las divinidades de tradición romana constatadas en *Gallaecia*.

2. 6. 2. Júpiter y la tríada Capitolina

La tríada Capitolina formada por Júpiter, Juno y Minerva que llega al noroeste peninsular de manos de Augusto representa la evolución de una anterior, comúnmente conocida como "precapitolina" y que aglutinaba a los dioses Júpiter, Quirino y Marte. Su evolución se debe a la influencia etrusca, pero evidencia claramente la superioridad ejercida por Júpiter en el panteón romano desde tiempos remotos, al elevar al máximo estatus divino a quienes en la mitología ocupaban la posición de su mujer y su hija.

Para el conjunto del noroeste peninsular, tan solo constatamos dos votos a la tríada capitolina en Astorga.⁵³² El primero de ellos⁵³³ tiene como protagonista a *Iulius*

⁵³² AE 1968,229 y AE 1982, 577=IRPLE, 3.

⁵³³ AE 1968,229.

Silvanus, procurador de la provincia de Hispania Citerior y *flamen* de la diosa Pomona, tal como se refleja en un epígrafe procedente de *Domavianum* (Dalmacia).⁵³⁴ Se trata, por lo tanto, de un personaje público de relevancia al que se deben también otros votos a dioses orientales sobre los que volveremos más adelante. El segundo⁵³⁵ es efectuado por otro procurador imperial, en este caso *Publius Hilario*, quien, además, lo hace por la salud del emperador; este hecho remarca el carácter oficial y nacional que se esconde detrás de un voto que, al igual que el primero, pretende en última instancia rendir culto al emperador y a Roma.

Con todo, la figura de Júpiter en *Gallaecia* trasciende más allá de su vinculación a esta tríada al constatare en otras 163 inscripciones y al constituir, con diferencia, la divinidad más representada del conjunto del panteón galaicorromano.

Júpiter representa el dios por excelencia de la religión romana. Dominador del cielo, de la luz diurna, del tiempo, de los fenómenos atmosféricos, soberano entre los dioses, garante del derecho, ratificador de acuerdos y dispensador de toda autoridad; su historia se vincula a la de la propia Roma al ser constituido su culto por Rómulo a través de los templos de Júpiter *Feretrio*,⁵³⁶ el más antiguo de la ciudad, y de Júpiter *Stator*.⁵³⁷ Sin embargo, estos no fueron los únicos apelativos con los que fue dotada la máxima divinidad romana: *Lacial*, por su santuario principal en el monte Cavo en tiempos de la confederación latina; *Elícus*, por su capacidad de controlar y atraer los rayos; *Capitolino*, por su templo en el Capitolio del siglo VI a. C.; *Tonante*, por el culto iniciado por Augusto y sobre el que volveremos; y otros muchos como *Indigete*, *Fagutal*, *Farreus*, *Fulgur*, *Lucetius*, *Curans*, *Dominus*, *Liberator*, *Salutor*, *Victor*, *Liberator*, *Optimus*, *Maximus*, *Conservator* o *Repulsor*⁵³⁸ en función de los atributos o propiedades que se pretendiera destacar del dios. De todos ellos, tan solo tenemos constatado en *Gallaecia* los cuatro últimos.⁵³⁹

⁵³⁴ CIL III, 12732.

⁵³⁵ AE 1982, 577=IRPLE, 3.

⁵³⁶ Apelativo que remite a la faceta cívica de Júpiter al erigir al dios como el reestablecedor del orden civil en los momentos posteriores a una guerra o conflicto civil.

⁵³⁷ El significado de este epíteto lo explican Plutarco (*Rom.* 18) y Livio (1. 12. 4-6) en alusión a la detención provocada por Júpiter del ejército sabino cuando pretendía atacar a los romanos en un momento de debilidad y, posteriormente, de la impulsada en los soldados romanos para evitar su desbandada ante el ataque samnita (Liv. 10. 36. 6-12).

⁵³⁸ San Agustín, a partir de Varrón y su *Antiquitates rerum divinarum*, argumenta la proliferación de apelativos de Júpiter de la siguiente manera: *Le llamaron Victorioso, Invicto, Opítulo, Impulsor, Estator, Centípeda, Supinal, Tigilo, Almo, Rúmino y con otros calificativos que sería prolijo enumerar. Aplicaron estos calificativos a un solo dios por causas y potestades diversas, no obstante no le obligaron a ser tantos dioses por tantas funciones: porque salía vencedor sobre todas las cosas, porque no era vencido por nadie, porque proporcionaba ayuda a los necesitados, porque poseía la potestad de impulsar, de fijar, de establecer y de derribar, porque contenía y sostenía el mundo como una viga, porque lo alimentaba todo, porque nutría con su "ruma", es decir, con su mana, a todos los seres vivos* (AUGUST. C. D. 7. 11).

⁵³⁹ En Panóias (Vila Real) se documentó un epígrafe dedicado a *[I(ovi)] O(ptimo) M(aximo) / RURO/FEBO(que) D(eo)* (AE 1987, 562a=HEp 7, 1997, 1268) que autores como Blázquez (1986) identificaron como un caso de sincretismo entre un dios indígena y Júpiter. Sin embargo, en nuestra opinión, es posible que evoque a un epíteto local destinado a Júpiter "de tierra brillante o apolínea" con

De las 163 inscripciones alusivas a Júpiter a las que hemos tenido acceso, en dos de ellas se recoge el apelativo *repulsor*: en una documentada en el atrio de la Iglesia de San Martín de Dumio (Braga)⁵⁴⁰ y en otra hallada en la iglesia parroquial de Saldanha (Bragança).⁵⁴¹ Se trata, por lo tanto, de dos aras descontextualizadas y reaprovechadas en estructuras cristianas cuyo eventual espacio sagrado nos resulta imposible reconstruir. En su formulación ambas se muestran complementarias al poseer la de Dumio las letras finales "*epulsori*" y la de Saldanha la inicial "D". Pflaum (1953: 450) ya explicó en su día la confluencia en torno al mismo epíteto de, al menos, tres variantes: *repulsor*, *depulsor* y *depulsorius*. Además, el mismo autor había anunciado la existencia de una coincidencia geográfica en el uso de cada una de estas variantes; de tal manera que la primera era propia de la península Ibérica, la segunda de Pannonia y la tercera de la Galia Narbonense. La erosión de la primera letra de la inscripción de Dumio nos impide saber a qué variante se refiere, pero el carácter local del dedicante, la tendencia expresada por Pflaum y estudios centrados en Hispania como los de Sánchez Salor y Salas Martín (1984) nos inclinan a mantener la lectura de *Repulsor*.

Por el contrario, el voto de Saldanha nos remitiría a una importación del culto a esta faceta de Júpiter remarcada por la definición de su dedicante como *peregrinus* y como veterano de la *Legio VII*. Este hecho nos permite, por otro lado, ahondar en las características de muchos cultos foráneos que se constatan en *Gallaecia* y que tienen como protagonista al ejército.

La *Legio VII Gemina* fue fundada en el año 68 y tuvo en León su campamento base fundamental. A pesar de ser creada y concebida para estar presente en Hispania, fue movilizada al poco tiempo para combatir en Cremona contra Vitelio, en donde experimentó numerosas bajas hasta el punto de considerar que su apelativo *Gemina* procede de una necesaria fusión con otra unidad (Andrés Hurtado, 2005: 29). Posteriormente, regresaría a Hispania, pero en el 73 vuelve a desplazarse, en este caso, hacia la Germania Superior para, en el 75, instalarse definitivamente en León, aunque en siglos posteriores también estará presente en territorios como Britania, la Bética o África. Todos estos movimientos provocaron que sus integrantes entrasen en

el objetivo de comprenderlo mejor destacando atributos relacionados con la esfera celeste y el dominio que ejercía sobre los fenómenos atmosféricos.

⁵⁴⁰ IOVI / [R]EPULSORI / [DU]RMIA / [P]USINNA / [E]X VOTO / [P]OSUIT (CIL II, 2414=RAP, 337).

⁵⁴¹ I(ovi) O(ptimo) M(aximo) D(epulsor) / COMITIUS / PEREGRINUS / VET(eranus) LEG(ionis) VII / GE(minae) P(iae) F(elicis) / V(otum) S(olvit) L(ibens) M(erito) (AE 1987, 606=RAP, 370). No sería descartable otra lectura que en lugar de Júpiter *Depulsor* nos situara ante una muestra de Júpiter *Dolicheno* como la que se insinuó para otra inscripción procedente de Bande (Ourense): IOVI D(eo o olicheno) / OPTUM[O] / MAX(imo) Q(uintus) MA/ENIUS / ASIATI[CUS] / P(osuit) V(otum) L(ibens) [A(nimo)] (HEp 5, 1995, 638). En ambos casos se incide en el carácter extranjero del dedicante, incluso en el último se indica la procedencia geográfica propia del Júpiter *Dolicheno* (*asiaticus*). No obstante, las dudas de estar ante esta variante de la que carecemos de evidencias sólidas y la opción de que en el caso de Bande pueda corresponderse con un simple *Deo*, nos llevan a mantener la cautela sobre estos dos epígrafes, aunque apoyando para el caso de Saldanha la lectura de *Depulsor* por el contexto militar de su voto y por registrarse en Dumio una muestra de este calificativo de Júpiter.

contacto con numerosas realidades simbólicas que, muchas veces, fueron incorporadas a sus propias creencias.

Además, la heterogeneidad de creencias y cultos estaba presente también en la propia diversidad étnica de las unidades auxiliares del ejército: *ala II Flavia Hispanorum civium Romanorum*, *cohors I Celtiberorum equitata Civium Romanorum*, *cohors II Gallica*, *cohors I Celtiberorum equitata Civium Romanorum* y *cohors I Lucensis* (Andrés Hurtado, 2005: 29).

Para el caso concreto de la variante *Depulsor* y su culto en *Pannonia* debemos destacar otro factor como es la vinculación que parece haber existido entre los miembros de la administración de este territorio y los destinados con posterioridad a Hispania Citerior. Así, estudios como los de Ozcáriz (2013: 278-281) evidencian que los cargos de gobernador y *iuridicus* de la Citerior estaban relacionados de alguna forma con los propios de *Pannonia* al ser este destino la antesala del gobernador de la Hispania Citerior y al haber existido varios *iuridica* de esta provincia que ocupan posteriormente el gobierno de *Pannonia*. El desplazamiento de los diferentes cargos administrativos era constante a lo largo del Imperio como un mecanismo orientado a garantizar el control de los territorios por parte de los emperadores y dificultar así la creación de clientelas regionales que cuestionasen su autoridad. Con todo, en el plano simbólico, este trasiego constante de personas, entre los que se incluían los legionarios, enriqueció aún más la realidad religiosa de los diferentes territorios provinciales.

Por otra parte, en espacios como en León se tiene constancia de la llegada de tropas procedentes de *Pannonia* para la construcción de su recinto fortificado a finales del siglo III (Morillo, 2003: 106; García Marcos et al., 2007); una cronología que se corresponde con el límite del período de mayor esplendor del fenómeno epigráfico de nuestro espacio de estudio. La coincidencia temporal con la construcción de otras murallas como las de Lugo, Braga o Chaves animan a considerar, en nuestra opinión, que votos como este de Júpiter *Depulsor* y otros como, por ejemplo, los de *Coventina* o los cultos orientales responden a estos movimientos de tropas.

En cuanto a la transcendencia simbólica del apelativo *Repulsor*, hay quien lo interpreta como la asimilación de una divinidad indígena relacionada con prácticas supersticiosas destinadas a alejar o repeler cualquier tipo de desgracia, más aun atendiendo a la condición humilde que parece caracterizar a sus dedicantes (Sánchez Salor y Salas Martín, 1984: 84-85). Con todo, su extensión geográfica y su presencia entre los miembros del ejército, desde nuestro punto de vista, erigen a Júpiter *Repulsor* como una variante de este dios destinada a proteger a los ciudadanos de cualquier ataque enemigo.

Un significado similar puede derivarse también del epíteto *Conservator*, para el cual tenemos documentadas ocho referencias: tres en Lugo,⁵⁴² una de Freixo de Espada à Cinta (Bragança),⁵⁴³ otra de Carviçais (Bragança),⁵⁴⁴ una de Tresminas (Vila Real),⁵⁴⁵ otra de Sabrosa (Vila Real)⁵⁴⁶ y una última de Oporto (Porto).⁵⁴⁷ En todas ellas, el carácter oficial y público que, como veremos, se desprende de los votos efectuados a Júpiter Óptimo Máximo se ve enriquecido por el valor apotropaico que parece otorgarle este calificativo.

Continuando con la faceta protectora de Júpiter, otra vinculación que parece haber mantenido en *Gallaecia* tiene como protagonistas a los Dioscuros. Así, dos inscripciones documentadas en el contexto militar de Villamontán de la Valduerna (León) se consagran a Júpiter Óptimo Máximo, pero en combinación con sendos grabados de estas divinidades.⁵⁴⁸ Su alusión, insiste en ese carácter apotropaico del dios expresado con mayor frecuencia en ámbitos militares. *Castor* y *Pollux*, introducidos en el panteón romano tras la *evocatio* de *Aulus Postumus* en el 496 a. C. en el contexto de la batalla del lago Régilo, fueron asociados, desde la constitución de su culto en el 484 a. C., como divinidades protectoras del ejército, especialmente, de la caballería (Albert, 1883; Bloch, 1960). Que se asocien a un voto efectuado en honor a Júpiter en un contexto castrense no resulta gratuito y ha de entenderse en la misma línea de los apelativos que estamos comentando.⁵⁴⁹

En un mismo sentido han de ser interpretados también la veintena de referencias que se acompañan de la expresión *pro salute* y que asocian a Júpiter con

⁵⁴² 1. IOVI OP(timo) M(aximo) / CONSER(vatori) / GALLIO / SENIOR / [EX] VO[TO] (*HEp* 13, 2003/2004, 428); 2. I(ovi) O(ptimo) M(aximo) CONS(ervatori) ET / NUMINIBUS AUGUSTOR(um) / IUNONI REGINAE / VENERI VICTRICI / AFRICAE CAELESTI / FRUGIFERO / AUGUSTAE EMERITAE / ET LARIB(us) CALLAECIAR(um) / SATURNINUS AUG(usti) LIB(ertus) / [¿AN(imo) LIBENS?] SOLVIT V(otum) (*IRLu*, 23); 3. I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / CONSERVATOR(i) M(arcus) AUR(elius) / SEVERUS / VOTUM / S(olvit) L(ibens) M(erito) (*IRG* II, 3=CIL II, 4052).

⁵⁴³ IOVI / O(ptimo) M(aximo) C(onservatori?) / O[...] R[...] C[...] / L(ibens) L(aetus) P(osuit) (*RAP*, 368).

⁵⁴⁴ I(ovi) O(ptimo) M(aximo) C(onservatori?) / S(acrum) C(aius) PA[...] / PR(o) S(alute) SO(lvit) / M(erito) (*RAP*, 367).

⁵⁴⁵ I(ovi) O(ptimo) M(aximo) C(onservatori) / MIL(ites) C(o)H(ortis) / I GALLI/CAE EQ(uitatae) / C(ivium) R(omanorum) V(otum) S(olverunt) / L(ibentes) M(erito) (*AE* 1907,151).

⁵⁴⁶ IOVI / O(ptimo) M(aximo) C(onservatori) / COLO(ni) C(oloniae) U/TICENSIS (Rodríguez Colmenero, 1997a, 7).

⁵⁴⁷ I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / CONSERVATORI B/ATHENEV (sic) (*RAP*, 316).

⁵⁴⁸ *IRPL*e, 36 y *IRPL*e, 37.

⁵⁴⁹ A pesar de que en otros espacios de la península Ibérica como Tortosa (Tarragona) (*CIL* II, 6070) o Ejido (Almería) (Tapia, 1989: 60) documentamos votos efectuados a *Castori et Polluci*, en *Gallaecia* las únicas referencias conocidas son los grabados asociados a estas dos inscripciones consagradas a Júpiter.

un carácter salútfefo y benefactor de la persona a la que va dirigida,⁵⁵⁰ en la mayoría de los casos, al emperador.⁵⁵¹

Tal como se indicó a la hora de analizar el culto imperial y las festividades militares, muchos de estos votos responden a ceremonias vinculadas con los rituales efectuados en estos ámbitos. No obstante, el hecho de que alguno de ellos no se haga en honor al emperador y, en cambio, se realice en beneficio de algún *princeps* local o *castellum* (⊃),⁵⁵² nos lleva a pensar que en los primeros contactos de los galaicos con Júpiter esta divinidad fue asociada con la autoridad y el poder soberano en el territorio y, en última instancia, con Roma y el emperador.⁵⁵³ Esto ayudaría a la difusión del culto a Júpiter por toda *Gallaecia* en vinculación con el culto imperial y la fidelidad de sus habitantes al gobierno romano, al tiempo que explicaría la proliferación de votos en contraste con la escasez de referencias a la tríada capitolina.

Así, en *Gallaecia*, la función simbólica ejercida por esta última es muy probable que fuera asimilada por la figura de Júpiter, de tal manera que sus votos respondieran a un objetivo común de honrar a Roma y demostrar la fidelidad y unión con su Imperio y su emperador. Autores como Blanco Sanmartín (1998: 291) sostenían que, con la instauración del gobierno imperial, el emperador sustituiría la relevancia simbólica y política que había alcanzado el culto a Júpiter en época republicana. Sin embargo, viendo la importancia otorgada a Júpiter en espacios como *Gallaecia* debemos afirmar que, más que sustituir, lo que harán los emperadores será utilizarlo como símbolo de su poder y soberanía en conjunción con la idea del emperador como personificación de la *res publica* y aprovechando el carácter cívico y práctico de la religión. Así se entiende que Augusto se sintiera favorecido por Júpiter y que instaurara el culto a Júpiter *Tonante*;⁵⁵⁴ que Vespasiano, Tito y Domiciano manifestaran una especial

⁵⁵⁰ *IRG* I, 3=*CIRG* I, 84 (Santiago de Compostela, A Coruña); *IRG* IV, 61 (laguna de Antela o Lago Belión, Ourense); *CIRG* I, 66 (Cores, Ponceoso, A Coruña); *RAP*, 367 (Cariviçais, Bragança); *AE* 1983, 590=*IRPLE*, 43 (Villadecanes, León); *AE* 1967, 242=*IRPLE*, 37 (Villamontán de la Valduerna, León); *CIL* II, 2552=*IRPLE*, 33 (Villamontán de la Valduerna, León); *CIL* II, 2553=*IRPLE*, 36 (Villamontán de la Valduerna, León); *CIL* II, 2554=*IRPLE*, 35 (Villamontán de la Valduerna, León); *CIL* II, 2555=*IRPLE*, 38 (Villamontán de la Valduerna, León); *CIL* II, 2556=*IRPLE*, 39 (Villamontán de la Valduerna, León); *AE* 1983, 553=*RAP*, 334 (Esporões, Braga); *CIL* II, 2415=*RAP*, 335 (Braga); *CIL* II, 2634=*IRPLE*, 1 (Astorga, León); *CIL* II, 2635=*IRPLE*, 4 (Astorga, León); *CIL* II, 2697 (Aller, Asturias); *IRPLE*, 238 (Truchas, León); *IRPLE*, 29 (Crémenes, León); *IRPLE*, 32 (Luyego de Somoza, León); *IRPLE*, 34 (Luyego de Somoza, León); *IRPLE*, 40 (Villamontán de la Valduerna, León); *IRPLE*, 64 (Luyego de Somoza, León); *HEp* 11, 2001=*AE* 2003, 962 (Lubián, Zamora).

⁵⁵¹ *IRG* IV, 61; *AE* 1967, 242=*IRPLE*, 37; *CIL* II, 2552=*IRPLE*, 33; *CIL* II, 2553=*IRPLE*, 36; *CIL* II, 2554=*IRPLE*, 35; *CIL* II, 2555=*IRPLE*, 38; *CIL* II, 2556=*IRPLE*, 39; *AE* 1983, 553=*RAP*, 334; *IRPLE*, 238; *IRPLE*, 32; *IRPLE*, 34; *IRPLE*, 40; *IRPLE*, 64.

⁵⁵² Un ejemplo de ello fue constatado en Cores (Ponteceso, A Coruña) (*CIRG* I, 66), otro en Lubián (Zamora) (*HEp* 11, 2001=*AE* 2003, 962) y otro en Aller (Asturias) (*CIL* II, 2697).

⁵⁵³ Esta finalidad vería continuidad en diversos gobernantes a lo largo de los siglos II y III, como evidencian los casos documentados en Astorga (*CIL* II, 2635=*IRPLE*, 4; *CIL* II, 2634=*IRPLE*, 1), Santiago de Compostela (*IRG* I, 3=*CIRG* I, 84), Villadecanes (*AE* 1983, 590=*IRPLE*, 43) o Crémenes (*IRPLE*, 29).

⁵⁵⁴ La instauración del culto a Júpiter *Tonante* por parte de Augusto tiene su origen en las guerras cántabras y en el hecho de haberse salvado de la caída de un rayo producida en las inmediaciones de su litera y que causó la muerte de uno de los esclavos que la portaba (SUET. *Aug.* 29. 4). El suceso fue

atracción por su culto al considerarlo una deidad estrechamente ligada al cargo de emperador, o que Trajano afirmara que su llegada al poder no se debía ni a Nerva ni al Senado, sino al propio Júpiter.

Otros calificativos que pueden ayudar a comprender la introducción y desarrollo del culto a Júpiter en *Gallaecia* no siguen ninguna vinculación con la tradición romana, sino que individualizan a la divinidad y especifican su culto en función de elementos locales expresados a partir de ciertos epítetos. Estos pueden evidenciar actos de sincretismo entre Júpiter y divinidades locales o, simplemente, constituir una manifestación concreta llevada a cabo por Júpiter en ese territorio.

Esta realidad presente, como veremos en otras divinidades como Marte, ha llevado a muchos investigadores a hablar de un "Júpiter de las montañas". Así, desde Toutain (1907: 195-217) se sostiene la idea de que detrás de buena parte de los votos efectuados a Júpiter en nuestro espacio de estudio se esconde un culto de naturaleza sincrética que, en realidad, aludiría a una divinidad prerromana de carácter soberana vinculada con las montañas (García Martínez y Rabanal, 2001; Olivares, 2002: 185; Santos Yanguas, 2007). La tesis es matizada por otros autores como Lambrino (1965: 232), que interpretan estos testimonios como los relativos a una fase inicial y previa al proceso sincrético anunciado por Toutain, en el cual se produciría la ósmosis de la divinidad prerromana con Júpiter para, posteriormente, abandonar el término local y adoptar únicamente el romano.

Sin embargo, y tal como anunciaba Penas Trueque (1986: 128-129), todas estas interpretaciones parten de una preconcepción sincrética de los votos constatados y no de una posible referencia tópica. Para comprender mejor esta realidad analizaremos los casos documentados en los que Júpiter se asocia con elementos toponímicos locales, tanto en *Gallaecia* como en otros puntos del Imperio.

En la religión romana Júpiter tenía en las cumbres más destacadas del paisaje uno de sus escenarios predilectos para manifestarse y recibir culto, en relación también a esa noción que atribuía a la caída de relámpagos en determinados espacios una muestra de su deseo por apropiarse de ellos. El monte Noreta,⁵⁵⁵ los Apeninos,⁵⁵⁶ el Vesubio⁵⁵⁷ o el monte Albano⁵⁵⁸ son todos ellos escenarios montañosos vinculados a la actividad simbólica de Júpiter a través de la epigrafía. En *Gallaecia*, este hecho tiene su paralelo en el Júpiter *Candiedoni*,⁵⁵⁹ Júpiter *Ladico*⁵⁶⁰ y, quizás también, en

utilizado por Augusto como una muestra del apoyo que le profesaba Júpiter, tanto a su causa política como a su persona.

⁵⁵⁵ *CIL* XI, 4876.

⁵⁵⁶ *CIL* III, 1276; *CIL* VIII, 7961; *CIL* XL, 5803.

⁵⁵⁷ *CIL* X, 3086; *CIL* VI, 202.

⁵⁵⁸ *CIL* VI, 202.

⁵⁵⁹ De esta variante de Júpiter se tiene constancia de un voto descontextualizado que tradicionalmente se atribuyó a un lugar incierto de *Gallaecia* (Rodríguez Colmenero, 1997a, 19) y de otro procedente de La Robla (León) (*CIL* II, 2695=IRPLE, 50).

⁵⁶⁰ Dos epígrafes documentados en los Codos de Ladoco o Larouco (A Pobra de Trives, Ourense) (*IRG* IV, 62 y *IRG* IV, 63=*CIL* II, 2525).

el Júpiter *Anderoni*.⁵⁶¹ El primer de ellos alude a un topónimo relacionado con las montañas muy extendido por el noroeste peninsular (Candán, Cando, Candiedo, Canda, etc.); el segundo se identificaría con una realidad más concreta como son los Codos de Ladoco o Larouco (A Pobra de Trives, Ourense), y, en el caso de *Anderoni*, su significado permanece tan oscuro como la contextualización de su epígrafe.

En principio, no tendría que haber diferencia alguna entre los casos constatados en Italia y los presentes en *Gallaecia*. El problema radica en que el desconocimiento existente para las divinidades prerromanas de este territorio hizo ver en este rasgo distintivo de Júpiter una posible evidencia de sincretismo más que una variante de una misma realidad simbólica. En este sentido debemos tener en cuenta que la figura de Júpiter se asocia también en *Gallaecia* a otros espacios, incluidas comunidades prerromanas expresadas con el símbolo \supset ⁵⁶² y términos como el de *civitates*⁵⁶³ o *municipales*.⁵⁶⁴ Si en todos estos ejemplos no se aprecian realidades sincretizadas, sino simplemente espacios asociados a la labor de Júpiter, no vemos razón alguna para discriminar de esta realidad a determinadas montañas o entornos naturales que, conforme a su significancia simbólica, fueron asociados igualmente a Júpiter. Todos ellos representan escenarios propios de la naturaleza del dios, con la diferencia de que en unos se remarcan más unas facetas que otras. El sincretismo, en nuestra opinión, no se manifiesta tanto a partir de un epíteto de carácter toponímico, sino en aquellos casos en los que el espacio de actuación de una divinidad prerromana se asocia de manera independiente al dios romano. Así sucede, por ejemplo, en el caso ya analizado de Júpiter en una inscripción procedente del santuario de Pedra Escrita (Vilar de Perdices, Montalegre), que se consagra a *I(ovis) SOC(io) LAROCUO*⁵⁶⁵ y en donde Larouco era identificado con Reve.

Continuando con los calificativos de Júpiter en el noroeste peninsular, nos encontramos con los de *sacrum*⁵⁶⁶ y *deo*⁵⁶⁷ que, tal como ya expusimos incidirían en el carácter público, cívico y oficial del culto y los votos efectuados en honor a Júpiter. No obstante, el apelativo con el que más veces se manifiesta Júpiter en nuestro corpus epigráfico es el de *Optimus Maximus* con una presencia de un 85 %. El término *Optimus* vincula, en cierta medida, a Júpiter con la diosa *Ops*,⁵⁶⁸ es decir, aquella que atrae la abundancia, las riquezas y, en definitiva, la prosperidad. *Maximus*, por su

⁵⁶¹ Responde a la misma situación de incertidumbre que el primer caso de Júpiter *Candamio* (Rodríguez Colmenero 1997a, 18; *CIL* II, 2598).

⁵⁶² Como evidencian los votos efectuados en Ponferrada (*IRPL*e 30), Lubián (*HEp* 11, 2001=*AE* 2003, 962), Castrelo do Val (*IRG* IV, 66) o en Cores (*CIRG* I, 66).

⁵⁶³ En Horta de Vilariça (Moncorvo, Bragança) (*CIL* II, 2399=*RAP*, 366).

⁵⁶⁴ El caso procedente de *Aquae Flaviae*: Rodríguez Colmenero 1997a, 4=*RAP*, 352.

⁵⁶⁵ *RAP*, 613=*HEp* 5, 1995, 1059.

⁵⁶⁶ *AE* 1983, 550=*RAP*, 330; Rodríguez Colmenero, 1997a, 20=*RAP*, 354; *IRG* IV, 69; *RAP*, 367; *AE* 1982, 567=*RAP*, 362; Rodríguez Colmenero, 1997a, 18; *CIL* II, 2697; *IRPL*e, 40.

⁵⁶⁷ *HEp* 18, 2009, 585=*AE* 2009, 592; *HEp* 5, 1995, 638; Rodríguez Colmenero, 1997a, 35.

⁵⁶⁸ *Ops* era una divinidad de origen sabino y naturaleza agraria que se vinculaba con la abundancia y la riqueza de las cosechas (Wissowa, 1912: 201-204; Pouthier, 1981).

parte, lo asocia con su superioridad sobre cualquier cosa y realidad conforme a su naturaleza soberana, tanto entre los dioses como entre los hombres.

Para autores como Le Roux (2009: 276-277), el culto a este Júpiter Óptimo Máximo remarcaría aún más el carácter público y la estrecha vinculación con el culto imperial que adquirió su figura en el Imperio. Desde tiempos de Alejandro Magno, el mundo helenístico había configurado una imagen de sus monarcas próxima a la de su dios soberano: Zeus (Zanker, 1992: 271). Con la llegada de Augusto al poder y en el contexto de sus reformas, esta identificación del equivalente romano de Zeus con el emperador da también sus primeros pasos. Al inicio se hizo de forma sutil, a través de representaciones de Augusto y los posteriores emperadores adoptando la figuración hasta entonces propia de Júpiter (Zanker, 1992: 274-275) o de hechos en los que este dios se mostraba partidario de los emperadores. Pero con el tiempo, la asimilación del emperador con Júpiter se fue incrementando como resultado de la apropiación de los principales cargos y símbolos religiosos y políticos que imperaban en la vida de Roma y que situaban al emperador como el representante de todos los ciudadanos ante los dioses y, al mismo tiempo, como mediador entre ellos. De esta manera, su papel era análogo al de Júpiter, con la diferencia de que uno actuaba en la esfera celeste y el otro en el ámbito terrenal. Además, gran parte de las ceremonias vinculadas al culto imperial llevaban consigo ofrendas y rituales destinados a Júpiter, al ejercer como símbolo de Roma.

En definitiva, tras los datos expuestos consideramos que Júpiter simbolizó en *Gallaecia* a la propia Roma y, con ella, al emperador, a los principales dioses romanos, a la *res publica* y a la soberanía romana. De este modo se convertiría en un culto más político y cívico que simbólico (Koch, 1937: 126; Radke, 1986: 13) con el que sus habitantes mostraban su fidelidad y servicio al mantenimiento y prosperidad del Imperio de acuerdo con su condición de ciudadanos romanos o de aspirantes a serlo.

En lo que se refiere a la ritualidad y festividades asociadas a Júpiter, como divinidad celeste que era debía recibir víctimas preferiblemente de color blanco, aunque las predilectas eran siempre los bóvidos, hecho que quedó reflejado en algunas inscripciones de *Gallaecia*.⁵⁶⁹ Otras víctimas como las cabras estaban prohibidas en sus rituales (ARNOB. 7. 21), pero no así los óvidos que formaban parte de algunas de sus principales festividades. Además de este tipo de ofrendas, de fuentes como el papiro de Arsione (*BGU* 362) se intuye la lógica práctica de rituales asociados a sacrificios incruentos, como la quema de inciensos y aromas, elementos vegetales como palmas, flores o piñas de pino y un posible uso de aceites para uncir sus estatuas (Perea Yébenes, 2014: 584-585).

⁵⁶⁹ La mejor muestra es la analizada en el primer capítulo en relación a la inscripción sacrificial de Marecos (Penafiel, Porto) (*AE* 1973, 319=*RAP*, 469=*AE* 1994, 935), aunque también se mencionan sacrificios de bóvidos a Júpiter en el voto procedente de Insalde (Paredes de Coura, Viana do Castelo) (*HEp* 18, 2009, 585= *AE* 2009, 592) y otro de Braga (Redentor, 2011: 308).

Entre las festividades y ceremonias destinadas a Júpiter que, tal vez, pudieron tener lugar en *Gallaecia*, aunque carecemos de datos que nos permitan corroborarlo, podríamos destacar: el *Ovis Idulis* (MACR. 1. 15. 15), en el que se sacrificaba un cordero en honor a Júpiter en todos los *idus* del año; las fiestas relacionadas con la vendimia, cuyo comienzo estaba precedido por el sacrificio de un cordero a Júpiter (VAR. L. 6. 16) y en cuyo desarrollo tenían lugar las *Vinalia* ofrecidas también a este dios; o actos públicos como los *Ludi Romani*, celebrados a mediados de septiembre en honor a Júpiter Óptimo Máximo y los *Ludi Plebei* de mediados de noviembre, para conmemorar la figura de Júpiter en general.

Para finalizar nuestro análisis de los dioses nacionales que componían la tríada capitolina romana es necesario centrar nuestra atención en las otras dos divinidades que la integraban: Juno y Minerva. Con respecto a la primera, se trataba de la diosa femenina por excelencia y la que protegía y velaba todos los aspectos relacionados con las mujeres romanas, especialmente, los de aquellas ciudadanas casadas legítimamente. En los sacrificios destinados a su culto, las víctimas predilectas eran las vacas, las terneras y ovejas, siguiendo la equivalencia femenina de las especies consagradas a su esposo Júpiter. Con todo, su condición femenina hacía que su culto se restringiera a un ámbito más doméstico y, por lo tanto, con unas ofrendas y ceremonias más humildes, como así evidencia que su principal festividad tenga que ver con las *matronalia* celebradas en las *kalendae* de marzo.

Aparte de las dos inscripciones de Astorga dedicadas a la tríada capitolina ya expuestas, el desarrollo de su culto se documenta tan solo en dos votos efectuados en León⁵⁷⁰ (uno de ellos en combinación con Minerva)⁵⁷¹ por miembros importantes de la administración y consagrados *pro salute* del emperador; otro procedente de Vizela (Braga)⁵⁷² en el que aparece junto a una nómina importante de dioses,⁵⁷³ entre los que se incluye de nuevo a Minerva y el *Genius* de Júpiter; otro documentado en Lugo,⁵⁷⁴ también asociado a una nómina notable de divinidades⁵⁷⁵ en donde se evidenciaría, del mismo modo, el *cursus honorum* de un miembro destacable de la administración; otro procedente de Monterrei (Ourense),⁵⁷⁶ en el que se representa de manera independiente, y un último, también individualizado, pero de lectura dudosa, hallado en Felgueiras (Porto).⁵⁷⁷ De estos testimonios se deduce que el culto efectuado a Juno en nuestro espacio de estudio ha de ser definido como modesto en

⁵⁷⁰ CIL II, 2661=IRPLe, 21 y IRPLe, 25=AE 1976, 287.

⁵⁷¹ IRPLe, 25=AE 1976, 287.

⁵⁷² CIL II, 2407=RAP, 470.

⁵⁷³ Minerva, Sol, Luna, los dioses omnipotentes, Fortuna, Mercurio, los *Genii* de Júpiter, Marte y Victoria, Esculapio y Ceres.

⁵⁷⁴ IRLu, 23=HEp 8, 1998, 337.

⁵⁷⁵ Júpiter Óptimo Máximo Conservator, *Numen* imperial, Venus, África Celeste, Frugífero, Mérida divinizada y los Lares Galaicos.

⁵⁷⁶ IRG IV, 70=CIL II, 2521.

⁵⁷⁷ RAP, 607.

cuanto a número de evidencias y con unas connotaciones cívicas y públicas que ahondarían en su condición de miembro de la tríada capitolina.

Un aspecto a destacar es que en todos los votos Juno se acompaña del epíteto *Regina*, un calificativo propio de esta divinidad originario de la *evocatio* de Veyes del 396 a. C. que resaltaría su papel jerárquico dentro del panteón romano. Otro tiene que ver con la asociación que experimenta Juno con otros dioses en un mismo escenario votivo, algo que no ocurría en el caso de Júpiter, al menos en los votos en los que representaba los valores cívicos de la tríada capitolina, del culto a Roma o del culto imperial. En este sentido, el culto desarrollado a Juno en *Gallaecia* evidenciaría una vez más como Júpiter, de manera individual, ejercería en la inmensa mayoría de los casos como representante de la tríada capitolina. Las excepciones son los casos de Monterrei y Felgueiras, pero el hecho de que la primera se halle desaparecida y no se pueda comprobar su contenido, que la segunda despierte dudas en su lectura y que las dos presenten una estructura que difiere de la tradicional en la epigrafía votiva romana nos animan a no alterar la interpretación dada.

Finalmente, Minerva, pese a que la tradición sitúa su introducción en el panteón romano por la acción del mítico rey Numa, en el fondo, representa una asimilación romana de la diosa griega Palas Atenea con la que comparte la mayor parte de sus características. De hecho, no se conoce ningún mito de Minerva que sea propiamente romano. Su presencia en la tríada capitolina evidencia la hegemonía simbólica de su padre y, junto al carácter nacional de su culto, hemos de añadir su relevancia en otras facetas como la artesanía o la educación. Su festividad principal tenía lugar entre el 19 y el 23 de marzo en el marco de las *quinquatrus*.

En cuanto a los votos documentados, únicamente podemos señalar la existencia de un voto diferente a los ya comentados: el procedente de León,⁵⁷⁸ aunque sin contexto conocido. La coincidencia votiva con los otros miembros de la tríada capitolina nos conduce a mantener la interpretación de un culto de naturaleza eminentemente cívica.

Con todo, debemos tener en cuenta que si bien Juno tenía una faceta muy definida en el ámbito de la vida femenina y como miembro de la tríada capitolina, en el caso de Minerva hemos de incidir en otro campo de actuación importante, el de la artesanía, y que podría dar lugar a un culto alternativo de corte privado.⁵⁷⁹ Esto explicaría su relevante presencia en los *lararia* domésticos de nuestro espacio de estudio a partir de figurillas como las constatadas en Braga o en Insua, en relación, tal vez, al mundo mercantil presidido por otra divinidad muy representada también en este ámbito como es Mercurio.

⁵⁷⁸ *IRPLe*, 47.

⁵⁷⁹ En ciudades como *Tarraco*, Minerva contaba con un templo en el que se le rendía culto como protectora de los artesanos al margen de su papel como diosa nacional integrante de la tríada capitolina (Mangas, 2015: 4-5).

2. 6. 3. Los Lares y los Lares Viales

Después de Júpiter, la segunda manifestación religiosa de tradición romana con más incidencia en *Gallaecia* es la de los Lares, pero, sobre todo, los Lares Viales.

La figura de los Lares resulta de gran complejidad al confluir en su significado diferentes significantes, todos ellos de carácter apotropaico y que, a su vez, los relacionan con otras creaciones como los *Genii* o la diosa Tutela sobre los que volveremos más adelante. Los Lares se consideran originarios de la religión etrusca y aunque carecen de una mitología propia, autores como Ovidio (*Fast.* 2. 583) los asocian al mito de la ninfa Lara y su unión con Mercurio. Esta ninfa, de nombre original Lala (la "charlatana"), habría alterado los planes adúlteros de Júpiter advirtiéndolo a su pretendiente, Yuturna, y a Juno, de sus intenciones. Como venganza, Júpiter ordena a Mercurio que la arrastre al Tártaro, pero en el trayecto ambos conciben a los gemelos llamados Lares que, de este modo, y al igual que su padre, tendrían una especial vinculación con el ámbito de la muerte y el de los caminos.

Esta caracterización ambigua de su mitología provocó que los Lares poseyeran diversos campos de actuación que alteraban en gran medida su transcendencia simbólica. Uno de ellos tenía que ver con el privado o doméstico a través del Lar familiar (Marchi, 1896; Wissowa, 1912; Laing, 1921; Pérez Ruiz, 2014) al que ya aludimos.⁵⁸⁰ Su misión fundamental era proteger el núcleo familiar, tanto sus miembros vivos como sus muertos, y la forma más común de honrarlos era a través de sacrificios incruentos y ofrendas en las *kalendae*, *nonae* e *idus* de cada mes y en todas las efemérides de la familia: nacimientos, bodas, cumpleaños y defunciones.

En una esfera pública, los Lares bajo su variante de *praestites* eran los encargados de vigilar y proteger la integridad de las murallas de las ciudades y, con ellas, la de sus ciudadanos. La otra faceta pública tenía que ver con los Lares Compitales, precisamente, sobre la que más incidirán las reformas de Augusto en cuya época se elevarán a 265 las encrucijadas de Roma en las que se les rendía culto junto al *Genius* y al *Numen* del emperador. Estos Lares Compitales sancionaban los cruces de caminos, tanto de ciudades como de espacios rurales, y, al igual que los *lararia* domésticos, tenían consagradas en este punto diversas capillas llamadas Compitales, en donde se celebraban las *Compitalia* o *Laralia*. Estas festividades aludidas en Macrobio (1. 7. 34-35) y en Plinio (*Nat.* 36. 204) consistían en la realización de sacrificios, generalmente de gallos (Juv. 13. 233), incluidos a su vez en unos *ludi* que finalizaban al llegar la noche con el depósito de muñecos y pelotas de lana en los *Compitales*. El significado de estos gestos puede relacionarse con un símbolo a través del cual se sustituían viejos sacrificios humanos (Boehm, 1924) o, más probablemente, con rituales que sancionaban el tránsito de la infancia a la edad adulta

⁵⁸⁰ Este significado tan solo es perceptible en dos votos dedicados a los Lares *Patrii* de Villadecanes (León) (AE 1983, 590=IRPLE, 43) y Penafiel (Porto) (AE 1973, 319=RAP, 383).

por medio del depósito de los juguetes que representaban la niñez a los espíritus de los antepasados (Bermejo, 2008: 167).

Sin embargo, con la llegada de Augusto al poder, esta situación cambia totalmente al asociar, tal como vimos, al culto a los Lares Compitales el culto al *Genius* y al *Numen* imperial, luego creando los Lares Augustales y, tras la dinastía julio-claudia, combinando, directamente, el culto a los Lares con el imperial. La intención de Augusto era revalorizar un culto que se identificaba en mayor medida por su faceta privada del *Lar familiaris*, que había caído en unas connotaciones supersticiosas en sectores incultos del ámbito campestre y en donde los Lares se confundían con otras creaciones asociadas al ámbito funerario como los *Manes*. Para ello, a partir de un significado de los Lares en desuso y poco conocido como era el de los *Compitales*, Augusto configura una expresión simbólica que aglutinaba a los ciudadanos en un nuevo ejercicio cívico con el que se buscaba su propia prosperidad a través de la de su gobernante. De este modo, centra sus esfuerzos en la variante urbana del culto, fortaleciendo e impulsando los Lares Compitales identificados como los Lares Augustales.

Este nuevo significado se expandirá rápidamente al igual que el culto imperial, favorecido, además, por las repercusiones de las reformas de los sacerdocios y que, en este caso, se traduce en la inserción de gran cantidad de esclavos en su culto por medio de la figura de los *magistri* o *ministri compitales*. Ahora bien, este culto que se estaba redefiniendo en época de Augusto parece no documentarse en nuestro territorio al no disponer de ningún voto efectuado en honor a los Lares Augustales.⁵⁸¹

Analizando el conjunto de referencias a las que hemos tenido acceso (65),⁵⁸² el 60 % recogen el término Lares Viales; un 33,85 % hacen alusión a una comunidad concreta a través de un epíteto de origen toponímico; dos votos hacen referencia a un culto doméstico que vincularía los Lares con los difuntos de una determinada familia;⁵⁸³ uno tan solo a estructuras administrativas romanas,⁵⁸⁴ y otro consagrado a los Lares *Marinis*.⁵⁸⁵

A nivel espacial, se intuye un claro predominio del culto entre los *conventus* bracarense y lucense con respecto al asturicense en el que tan solo constatamos cinco referencias, cuatro de ellas en el actual territorio de Asturias. Por otro lado, el uso de Lares seguido de epítetos locales es mayoritario en el bracarense, mientras que en los otros dos *conventus* la variante predominante se corresponde con la de Lares

⁵⁸¹ La única excepción a este respecto sería el epígrafe documentado en Lugo con una dedicación previa a *Auggustis Sacrum* (CIL II, 2572=IRG II, 11=IRLu, 22), pero en el que se desarrolla igualmente un voto efectuado a los Lares Viales.

⁵⁸² No se incluyen las referencias a Lar *Berobreo*, analizadas en el apartado dedicado a las divinidades prerromanas.

⁵⁸³ Los efectuados en honor a los Lares *Patrii* de Villadecanes (León) (AE 1983, 590=IRPLe, 43) y Penafiel (Porto) (AE 1973, 319=RAP, 383).

⁵⁸⁴ Los Lares *Gallaeciarum* de Lugo (IRLu, 23=HEp 8, 1998, 337).

⁵⁸⁵ AE 1973, 311=RAP, 382 (Oporto, Porto).

Viales. Esta última distribución es importante en el sentido de que estudios como los desarrollados por Gómez Vila (2004 y 2009a: 382-407) para la provincia de Lugo, García Linares (1982) para Asturias y Tranoy (1981: 322-324) para el conjunto de *Gallaecia* evidencian como en estas zonas los votos a los Lares Viales se vinculan con una vía romana o un área de explotación minera.

Los epígrafes documentados poca más información nos transmiten a este respecto. Las dos únicas alusiones a la fórmula *Pro Salute*⁵⁸⁶ parecen descartar una función salutífera de estas divinidades, pero podría incidir en su faceta tutelar y protectora que sería la predominante en relación a las vías de comunicación para el caso de los Lares Viales y de determinadas poblaciones en las que se acompañan de un epíteto toponímico. En este último hemos de entender que estos asentamientos, al igual que los recintos mineros en los que se localizan algunas de las aras de los Lares Viales, tendrían relevancia dentro del entramado viario romano.

Con todo, el hecho de que en el resto de la península y del Imperio no se manifiesten estos cultos a los Lares Viales de una manera tan destacada, o que incluso no se constaten,⁵⁸⁷ demuestra que las vías no eran el único ámbito de actuación de estas divinidades; que en *Gallaecia* existía un sustrato simbólico definido para las comunicaciones exteriores de los asentamientos y que, por lo tanto, los Lares de nuestro espacio de estudio no se vinculaban exclusivamente a la protección de las personas que transitaban por estos medios.

Tal como habían anunciado autores como, por ejemplo, López Cuevillas y Serpa Pinto (1933-1934), Alarcão, Etienne y Fabre (1969), Bermejo (1986: 202-204 y 2008: 157-190), Beltrán (1993), Prósper (2002: 277-280), Franco y Pereira (2005), Olivares (2008: 221-224), y como se evidencia en trabajos que analizan en clave de persistencia la creación de los Lares del noroeste peninsular (Freán, 2014), la proliferación de votos efectuados en *Gallaecia* a estas entidades, el carácter singular de estos manifestados mayoritariamente bajo el término Lares Viales o en compañía de un epíteto local que los individualiza en torno a una comunidad, así como la condición social dispar de sus dedicantes⁵⁸⁸ obliga a considerar que el significado original de estas divinidades romanas no llegó a integrarse en este territorio.

⁵⁸⁶ Una procedente de Adaúfe con epíteto local (Braga) (*RAP*, 216) y otra de Villadecanes (León) (*AE* 1983, 590= *IRPL*e, 43) en alusión a los Lares *Patrii*.

⁵⁸⁷ En el resto de la península Ibérica, el culto a los Lares Viales se constata en puntos como Segóbriga (Cuenca) (*AE* 1903, 185), Turiaso (*CIL* II, 2987), Álava (Elorza, 1972), Brácanas (Granada) (*AE* 1986, 380), en una inscripción hoy perdida de Cervera del Río (La Rioja) (*CIL* II, 2987), Peñalba de Castro (Burgos) (*AE* 1987, 616c), Els Poblets (Alicante) (*AE* 1987, 701b), Narros del Puerto (Ávila) (*AE* 2004, 731), Monforte (Portalegre) (*AE* 1995, 720=*RAP*, 586), Condeixa-a-Nova (Coimbra) (*RAP*, 379) y Valdefuentes (Cáceres) (*HEp* 2, 1990, 223). Fuera de la península, el número se reduce más con una inscripción procedente de Sarmizegetusa (Dacia) (*CIL* III, 1422), otra de Portus Magnus (Mauritania) (*CIL* VIII, 9755), una tercera de Narbo (Galia) (*CIL* XII, 4320), otra de Falerii (Italia) (*CIL* XI, 3079) y una última de Roma (*CIL* VI, 36812).

⁵⁸⁸ Los dedicantes de los votos de *Gallaecia* no se corresponderán con la población servil del territorio, sino con la población indígena romanizada en la mayor parte de los votos efectuados a los Lares Viales y con agentes de la administración en los casos en los que los Lares se identifican con estructuras

La razón más probable de este hecho es el desarrollo de una *interpretatio* de doble dirección que convertirá a los Lares en creaciones tutelares similares a las de los *Genii* o Tutela, pero no equivalentes. Esta situación se vería favorecida por el carácter ambiguo y polisémico de un culto que con Augusto quedó asimilado a su faceta *compital*; es decir, vinculada al culto público establecido en las encrucijadas y, por ende, con unos Lares identificados con los caminos, y por asociación con Mercurio y su faceta doméstica, con los miembros de la comunidad que habían fallecido. En este sentido, el epíteto *viales* y el contexto viario en el que aparecen buena parte de las aras pueden marcar un matiz diferenciador importante con otras divinidades de carácter apotropaico: los caminos, tal como recogen apuntes como los de Varrón a través de San Agustín (C. D. 7. 16), en la cultura romana se asocian a la esterilidad, es decir, a lo que carece de vida. Así, todo lo relacionado con la protección ultramundana, los espacios *extramuros* y el ámbito de los difuntos quedaría relegado a la esfera simbólica de los Lares; mientras, lo vivo, lo relativo a la *gens*, dependería de los *Genii*, de Tutela y de todas esas divinidades locales de naturaleza tutelar que analizamos en el capítulo I.

El resultado final parece caminar por una senda en la cual una realidad simbólica presente en el noroeste peninsular es interpretada como Lar por los romanos por semejanza al culto que se estaba revalorizando y asociando al imperial en época de Augusto, pero que no por ello dejaba de tener una significación ambigua próxima a los *Manes* y una caracterización supersticiosa por parte de la oligarquía romana. Esta *interpretatio*, a diferencia de otras realidades, no encajó bien dando lugar a una realidad híbrida que oscilaba entre una figura próxima a los Lares y a una divinidad prerromana cuyo nombre y naturaleza desconocemos.⁵⁸⁹ No obstante, seguramente, esta se relacionara con esa presencia externa al espacio habitacional de la muerte y de los antepasados, conforme a la concepción simbólica de la muerte presente en la Edad del Hierro y otras creaciones como Nabia que ejercían su función psicopompa en los ríos y, por lo tanto, en los principales referentes para el establecimiento de rutas de tránsito. De ahí también que en algunos casos, como en el ara documentada en Catoira (Pontevedra),⁵⁹⁰ se representen arcadas similares a las presentes en las estelas funerarias que ahondan en la idea de tránsito; o que documentemos unos *Laris Marinis* en Oporto,⁵⁹¹ único ejemplo constatado en la

jurisdiccionales imperiales. Esta distinción con respecto a la realidad que se estaba configurando en Roma tiene que ver con el desarrollo histórico de la región. Así, estamos ante un territorio de reciente incorporación en el que la población servil sería escasa o prácticamente nula y en donde las élites locales intentarían asimilar y reproducir los valores de la cultura dominante a través del valor simbólico de la escritura en un contexto ágrafo y con el deseo de mantener su diferenciación social a través de la realización de votos al estilo romano.

⁵⁸⁹ Tan solo podríamos aludir a este respecto a la divinidad prerromana analizada en el capítulo I Mentoviaco, aunque otros autores como Prósper (2002: 277-280) sitúan a Bandua como el dios sincretizado.

⁵⁹⁰ *CIRG* II, 109=*IRG* III, 25.

⁵⁹¹ *AE* 1973, 311=*RAP*, 382.

península, en lugar de *Permarinis* y que, tal vez, recoja la idea propia de las comunidades prerromanas del noroeste peninsular de que el mar era una estancia más de tránsito para los muertos.

De esta forma, este nuevo culto, en nuestra opinión, responde a una necesidad que se crea, precisamente, con la configuración de la *Gallaecia* romana y que tiene que ver con esas modificaciones experimentadas en el ámbito de las mentalidades a las que aludíamos al inicio del presente capítulo: la fractura de la cosmovisión cerrada y liminar de los antiguos castros; la creación de entidades supralocales aglutinadoras que consolidaban nuevos patrones de asentamiento que desechaban lugares destacados o que monumentalizaba sus espacios, y el establecimiento de comunicaciones que integraban lo que antes eran mundos hostiles y desconocidos y que ahora debían cooperar a favor de una *res publica* común.

Finalmente, en cuanto al ritual efectuado a estos Lares, llama la atención la presencia mayoritaria de tres *foculi* en el coronamiento de las aras que, tal vez, se vincule con la realización de una triple ofrenda de carácter incruento.⁵⁹² Esta ritualidad podría tener lugar en el contexto de las celebraciones de las *Compitalia* de principios de enero, algo que, por otra parte, ayudaría a comprender la doble condena que en el siglo VI. Martín de Braga realiza sobre la persistencia en los habitantes de *Gallaecia* de *encender cirios junto a las piedras, los árboles, las fuentes y por las encrucijadas* y celebrar las *Kalendas* (*De Correct.* 16).

2. 6. 4. *Genius* y Tutela

Continuando con las divinidades de tipo apotropaico y con una relevancia notable dentro del panteón romano-galaico nos encontramos con *Genius* y Tutela. El primero de ellos constituye una realidad ambigua, arcaica y carente de una mitología específica (Wissowa, 1912: 182; Latte, 1967: 103-104; Kunckel, 1974: 11; Pérez Ruiz, 2014: 48-52). Se considera el ser inmanente de cada individuo, lugar, asentamiento, institución o dios;⁵⁹³ es decir, la parte simbólica que acompaña a cada realidad desde su fundación hasta su muerte (Dumézil, 1966: 315-316) y cuya misión principal es conservar y proteger su existencia. Según Varrón, a través de Agustín de Hipona:

Es el dios que gobierna y ostenta el poder sobre todo lo que ha de ser engendrado [...] es el alma racional de cada uno y por lo tanto existe uno para cada uno (C. D. 7. 13).

⁵⁹² En un ara procedente de Braga (*HEp* 14, 2005, 420) se constató la utilización del *foculus* central para la quema de aromas o perfumes.

⁵⁹³ La asociación de los *Genii* con determinadas divinidades constituye la prueba más visible del proceso de personificación y concretización que experimentó el panteón romano desde los *numina* arcaicos hasta el período imperial.

Sin una festividad definida en el calendario religioso al carecer de una mitología propia, su culto se asociaba a efemérides relevantes de la vida de las personas o las comunidades; en particular, con su nacimiento o fundación, al considerarse que los *Genii* se vinculaban a ellas en estos sucesos y que eran los que determinaban las virtudes y cualidades que las acompañarían a lo largo de su existencia (HOR. *Ep.* 2. 2. 183; CENS. 3. 1). En estos cultos se realizaban rituales sencillos como ofrendas incruentas de flores, inciensos o de tipo alimenticio (TIB. 1. 7. 49-54; TIB. 2. 2. 1-8), que tenían lugar, sobre todo, en espacios domésticos como los *lararia*. Tal como vimos, constatamos la presencia de una figura de *Genius* en Ponte Puñide (Gonzar, O Pino, A Coruña) (Rodríguez García, 1999a: 147-148; Pérez Ruiz, 2014: 286-287) y otra procedente del Coto de Altamira o de Taboexa (As Neves, Pontevedra) (Rodríguez García, 1999b: 289-290). Con todo, también fueron objeto de rituales más complejos y orientados a ámbitos públicos como el *votum*, que son, precisamente, los que nos han permitido registrar su existencia en nuestro espacio de estudio y entrever su significado.

Como ya señalamos, los *Genii* se vieron afectados de manera especial por las reformas de Augusto. El *princeps* vio en este espíritu protector de carácter abstracto y polivalente la realidad simbólica que completaba todas aquellas facetas que los ciudadanos romanos echaban en falta en su religiosidad. De esta manera, a donde no llegaban las divinidades más importantes del panteón romano, sí que lo harían estos *Genii* y especialmente aquel que simbolizaba al conjunto de la *res publica*, es decir, el *Genius* del emperador que, a su vez, era también el de Roma.⁵⁹⁴

Precisamente, como resultado de estas reformas que asociaron los *Genii* con los Lares, ambos acabaron siendo confundidos en buena parte del Imperio con los *Manes* o espíritus de los muertos en general. Este aspecto se refleja en que en los calendarios de la tardoantigüedad, las *Feralia*, es decir, la fiesta dedicada a los *Manes* del 21 de febrero, son designadas como *Genialia* y los *ludi* celebrados en ellas se consagran a los muertos *genialici* (Pérez Ruiz, 2014: 51-52). De este modo, en Roma, por lo menos, en los momentos finales del Imperio, parece que la figura del *Genius* rompería el límite existencial de la realidad a la que estaba asociada para representar también su continuidad, una vez había muerto la persona o había sido destruido el lugar al que se vinculaba.

Para el caso de *Gallaecia*, constatamos 22 inscripciones que pueden aludir a *Genii* de muy diversa naturaleza. Las más numerosas tienen que ver con instituciones que representan diferentes elementos de la administración y la soberanía romanas. Así, tenemos un voto documentado en Xinzo da Limia (Ourense)⁵⁹⁵ en honor al *Genius*

⁵⁹⁴ Como indicamos en su momento, el culto en los *Compitales* a este *Genius Augusti* unido al del *Numen* del emperador, o lo que es lo mismo, a la fuerza divina que habitaba en su interior y que le permitía administrar óptimamente el Imperio, será la base de lo que tras la dinastía julio-claudia se conozca como culto imperial.

⁵⁹⁵ CIL II, 2522=IRG IV, 100.

del pueblo romano; otro consagrado a Júpiter Óptimo Máximo, a Mitra y al *Genius Praetorium* en Astorga (León),⁵⁹⁶ siendo, además, el único que se realiza por la salud (*pro salute*) del dedicante; dos votos al *Genius* del *conventus*, uno del bracarense registrado en Tui (Pontevedra)⁵⁹⁷ y otro del asturicense hallado en Astorga (León);⁵⁹⁸ otros dos dedicados al *Genius* de la legión procedentes de León;⁵⁹⁹ y otro efectuado para el *Genius Castrorum* y que, por su ubicación en las proximidades de Lobios (Ourense),⁶⁰⁰ podría aludir al campamento de la *Cohors I Gallica de Aquae Querquennae*. A esta lista debemos añadir, fuera de un contexto militar definido, las inscripciones dedicadas al *Genius Caesaris* de Braga⁶⁰¹ y al *Genius Augusti* de Santa Marta de Penaguião (Vila Real)⁶⁰² y de Braga,⁶⁰³ muestras evidentes de la difusión alcanzada por el culto al *Genius* del emperador en nuestro espacio de estudio.

Con una importancia similar documentamos los *Genii* asociados a comunidades de carácter local, como los constatados en Estorãos (Ponte de Lima, Viana do Castelo),⁶⁰⁴ Vilela (Amares, Braga),⁶⁰⁵ Caldas de Vizela (Braga),⁶⁰⁶ Braga,⁶⁰⁷ Freixo (Marco de Canaveses, Porto)⁶⁰⁸ y los dos casos dedicados al *Genius Castellii*, uno procedente de Cores (Ponteceso, A Coruña)⁶⁰⁹ y el otro de Monterrei (Ourense).⁶¹⁰

Luego tendríamos los *Genii* de individuos que, si dejamos al margen los votos ya comentados de Quinto Mamilo de Astorga, dedicado al *praetorium* y por ende en relación a la residencia del comandante, y los tres del *Genius* del emperador, nos dejan su presencia en Caires (Amares, Braga),⁶¹¹ en Trofa (Porto)⁶¹² y en Caldas de Vizela (Braga).⁶¹³ Esta última inscripción, hoy en día desaparecida, será muy aludida a lo largo de este apartado por la gran cantidad de divinidades que contiene (Juno, Minerva, Sol, Luna, Fortuna, Mercurio, Esculapio), incluyendo los *Genii* de los dioses Júpiter, Marte, Victoria y del dedicante. Otra posible dedicación al *Genius* de un dios es el documentado en Toreno (León)⁶¹⁴ para el caso de Apolo. Por último, en *Gallaecia* también estuvo presente la faceta de *Genius* asociado a un espacio natural dotado de

⁵⁹⁶ CIL II, 2634=IRPLe, 1.

⁵⁹⁷ CIL II, 5613=IRG III, 30=CIRG II, 116.

⁵⁹⁸ AE 1987, 611=ERPLe, 19.

⁵⁹⁹ CIL II, 5083=IRPLe, 19 y IRPLe, 20.

⁶⁰⁰ IRG IV, 145.

⁶⁰¹ RAP, 262.

⁶⁰² RAP, 608.

⁶⁰³ CIL II, 5123=RAP, 261.

⁶⁰⁴ AE 1952, 65=RAP, 207.

⁶⁰⁵ AE 1998, 759.

⁶⁰⁶ CIL II, 2405=RAP, 206.

⁶⁰⁷ CIL II, 2413=RAP, 263.

⁶⁰⁸ CIL II, 5564=RAP, 205.

⁶⁰⁹ CIRG I, 67.

⁶¹⁰ HEP 19, 2010, 268.

⁶¹¹ AE 1987, 563.

⁶¹² CIL II, 6338=RAP, 260.

⁶¹³ CIL II, 2407=RAP, 470.

⁶¹⁴ IRPLe, 45.

cualidades especiales, como en el caso de Boñar (León),⁶¹⁵ en donde el ara se halló sobre una peña situada junto a una fuente termal actualmente conocida con el nombre de la "cálida".

De esta manera, la figura de los *Genii* en nuestro espacio de estudio alcanza toda esa polifuncionalidad y variedad de significados a la que aludíamos al inicio y se hace extensible a diversos contextos y ámbitos sociales, aunque con un cierto predominio del militar y de dedicantes que, en algunos casos, ocupan cargos relevantes en la administración imperial.

La mayoría de estudios desarrollados hasta el momento inciden en los ejemplos en los que los *Genii* se identifican con una comunidad para concluir que estamos ante una asimilación, *interpretatio* o sincretismo de una divinidad prerromana indeterminada; o, para autores como Olivares (2002: 181), de entidades específicas como Cosus o Bandua. Otros postulados, como los sostenidos por Van Andringa (2002: 198-199) para el territorio galo, señalan que lo que provoca que en una comunidad se efectúe un voto a un *Genius* y no a una divinidad tutelar prerromana es el hecho de que su fundación fue dirigida por el aparato administrativo romano o que su gobierno estaba supeditado directamente a este. Con todo, también es posible que esta realidad se deba a una decisión o un posicionamiento cultural por parte de sus habitantes que a través de este culto pongan en práctica los mismos mecanismos que habían explicado la proliferación de divinidades prerromanas de carácter tutelar; es decir, el deseo de diferenciación con entidades vecinas para evitar apropiaciones simbólicas enemigas o, incluso, un pacto simbólico con las autoridades romanas.

Sin embargo, la figura del *Genius* en nuestro espacio de estudio va más allá de la protección de un determinado asentamiento pudiéndose identificar con personas, dioses, jurisdicciones, corporaciones militares e incluso con lugares naturales. Esta polifuncionalidad hace que no disponga de equivalencia alguna con ninguna creación prerromana conocida, algo que tal vez explique la importancia y difusión alcanzada en una *Gallaecia* que estaba experimentando grandes cambios desde el punto de vista simbólico y que demandaba nuevas creaciones para darles respuesta. Esto ayudaría, además, a que mantuviese el significado gestado en época de Augusto, de entidad simbólica que acompaña y protege la existencia de la realidad con la que se vincula. Por otra parte, en los cultos orientados a la protección de una comunidad en donde sí existían equivalentes prerromanos, estos responderían, en última instancia, a una acción voluntaria por parte de sus habitantes que optarían por mantener sus divinidades tutelares o adoptar la opción de la religiosidad romana.

La diferencia fundamental con Roma será que en *Gallaecia* esa deriva hacia la asimilación del *Genius* con los *Manes* no parece constatarse, como resultado, sin duda, de la independencia simbólica y funcional que mantuvieron Lares y *Genii* y del carácter específico que, como vimos, adoptó el culto a los Lares.

⁶¹⁵ CIL II, 5726.

Con respecto a Tutela, esta comparte funciones y significados análogos a *Genius*. Así, es una divinidad que, a pesar de que en sus orígenes compartía con otras divinidades agrarias como Consus la protección y conservación de los granos cosechados, acabó derivando en una diosa protectora que abarcaba ámbitos que iban desde las personas hasta las ciudades, pasando por viviendas, medios de transporte y todo tipo de objetos. Las inscripciones dedicadas a Tutela ascienden a un total de trece y la mayoría se vinculan con una comunidad concreta, tal como se puede apreciar en las registradas en Paderne de Allariz (Ourense),⁶¹⁶ en las *Tutelae municipii aquiflaviensium* (Vila Real),⁶¹⁷ en Seixo de Ansiães (Bragança),⁶¹⁸ en las dos de Bembibre (León),⁶¹⁹ Tineo (Asturias)⁶²⁰ y Cacabelos (León).⁶²¹ Esta última, además, constituye el único caso en el que Tutela se asocia a la salud de una persona. En el resto de votos, Tutela aparece como una realidad indefinida, quizás porque se sobreentiende su asociación con un asentamiento,⁶²² y tan solo uno de ellos responde a un contexto militar.⁶²³

Otra diferencia con respecto a *Genius* es la caracterización social de los dedicantes de Tutela, en donde aparecen libertos⁶²⁴ y extranjeros,⁶²⁵ señalando que su culto ya no estaría protagonizado por sectores tan destacados de la sociedad. En el mismo sentido, Tutela no se identifica nunca con corporaciones militares o entidades administrativas conventuales que, en el fondo, representaban la soberanía romana en ese territorio. De este modo, la función protectora de Tutela parece restringirse en *Gallaecia* a un ámbito de actuación, las comunidades locales, y su culto a sectores sociales desligados de su gobierno.

Los motivos por los que estas comunidades encomendarían a Tutela la protección de sus asentamientos y no a otras divinidades prerromanas pueden ser los mismos que los señalados para el caso de los *Genii*. El problema radica en diferenciar cuáles son los que explican la elección de Tutela y no de *Genius*. En este sentido, llama la atención que en territorios como los relativos a la actuales provincias de Lugo, Oviedo y el distrito de Bragança se documenten votos a Tutela y no a *Genius*; que en el entorno de *Aquae Flaviae* y en todo el territorio de Vila Real el *Genius* solo aparezca asociado a la figura del emperador; que para la protección de los asentamientos se recurra a Tutela, o que, de manera similar, en las actuales provincias de León y

⁶¹⁶ AE 1981, 537.

⁶¹⁷ AE 2000, 745=RAP, Ad. 16.

⁶¹⁸ ILER, 703=RAP, 230.

⁶¹⁹ HEp 10, 2000, 349=AE 1994, 962 y AE 2001, 1215.

⁶²⁰ HEp 5, 1995, 40.

⁶²¹ IRPLe, 62=AE 1928, 176=ILER, 700.

⁶²² Serían los casos documentados en Felgar (Moncorvo, Bragança) (FE 99, 446), Lugo (IRLu, 10) castro de Santomé (Oimbra, Ourense) (HEp 2, 1990, 573), Baralla (CIL II, 2538=IRG II, 96), Chaves (Vila Real) (Rodríguez Colmenero, 1997a, 77b) y, tal vez, el voto efectuado por un *peregrinus* también en *Aquae Flaviae* (Vila Real) (CIL II, 5618).

⁶²³ El de Bembibre (León) (AE 2001, 1215).

⁶²⁴ CIL II, 2538=IRG II, 96.

⁶²⁵ CIL II, 5618.

Ourense (con excepción del voto de Monterrei)⁶²⁶ los *Genii* nunca se vinculen a una comunidad y, sin embargo, sí lo haga Tutela.

Así pues, todos estos datos parecen indicar la existencia de una secuencia espacial, en donde el culto al *Genius* se hacía incompatible con el de Tutela y viceversa. Con todo, es necesario incidir en que Tutela en *Gallaecia*, a diferencia de *Genius*, tendría un ámbito definido en la protección de determinadas comunidades, mientras que *Genius* se caracterizaría por su polifuncionalidad y su vinculación con contextos oficiales y sectores militares. Se trata, por lo tanto, de divinidades diferenciadas y con un desarrollo heterogéneo, pero que confluyen en su faceta protectora de asentamientos. En este sentido, la distribución de su culto por *Gallaecia* puede responder a un proceso meramente azaroso de conocimiento inicial de una en detrimento de otra, o incluso a una elección voluntaria por parte de sus habitantes; pero también, a la mayor o menor incidencia que tendrían los agentes militares en el entorno de las comunidades que confiaron su protección a *Genius* cuando esta era importante, o a Tutela cuando no lo era tanto.

2. 6. 5. Las ninfas

La siguiente manifestación religiosa más representada en nuestro espacio de estudio son las ninfas. En la religiosidad romana, las ninfas no eran divinidades propiamente dichas. Se trataba, más bien, de una continuidad de esos *numina* que caracterizaban su panteón arcaico y que, en este caso, eran identificados con los espíritus que habitaban en la naturaleza y simbolizaban sus propiedades más positivas desde la perspectiva humana, la fecundidad o la capacidad de curación. Esta vinculación con la naturaleza y su posterior asimilación con las musas griegas hicieron que las ninfas asumieran pronto un papel femenino que acompañará a todas sus figuraciones y que, en *Gallaecia*, tal vez podamos ver en los relieves ya comentados de Santa Eulalia de Bóveda (Lugo).

A pesar de la polifuncionalidad y variedad de significados y escenarios que giran en torno a ellas (y que las lleva a ser definidas como *nayades*, si su campo de actuación son los ríos y las fuentes; *driadas*, si se identifican con los árboles; *andriades*, si lo hacen con las cuevas; *alseides*, con los bosques; *oreades*, con los montes, o *limonides*, si se vinculan con los prados), lo que prevalecerá en nuestro espacio de estudio será la figura genérica de *nymphae* en relación con los medios acuáticos y con dos funciones fundamentales: el abastecimiento de agua y su capacidad curativa y salutífera.

⁶²⁶ HEp 19, 2010, 268.

El corpus epigráfico recopilado muestra un total de treinta y cinco dedicaciones, dos posibles alusiones a la ninfa *Coventina*,⁶²⁷ una a las ninfas Camenas y un eventual objeto ritual asociado a sus propiedades curativas. En todas ellas se evidencia una gran variedad de dedicantes que indica la inexistencia de un perfil definido de creyente y un arraigo generalizado de su culto por todo el territorio. Así aparecen personajes relacionados con la vida militar de la región, como el legado de la *Legio VII Cneus Lucius Terentius Homullus* en León⁶²⁸ o el portador de la efigie imperial de la *Legio VII* en la misma ubicación;⁶²⁹ cargos administrativos como los legados imperiales *Granius Sabinus*⁶³⁰ y *Titus Pomponius Proculus Vitrasius*,⁶³¹ que dedicaron sendos votos también en León, o un liberto imperial de Chaves (Vila Real)⁶³² y, en definitiva, toda una serie de personas portadoras, en unos casos, de *tria nomina*, pero en otros muchos carentes de ello y que, por lo tanto, no tendrían que ser necesariamente ciudadanos romanos o sectores romanizados de la sociedad.

El éxito y la expansión de sus creencias tienen que ver con esas cualidades positivas a las que aludíamos relacionadas con la fecundidad, la curación y la necesidad imperante en cualquier asentamiento de un abastecimiento de agua. Todo ello hacía de las ninfas unas divinidades fácilmente asimilables por el pensamiento simbólico de cualquier individuo. En este sentido, resultan muy ilustradores los resultados de la investigación llevada a cabo hace más de cien años por Lawson (1910), en la que demostró como entre el campesinado griego de su época las divinidades precristianas más recordadas y que más vigencia tenían eran las ninfas y las nereidas, mientras que los grandes dioses del panteón clásico apenas contaban.

De las treinta y cinco referencias estudiadas hemos de tener en cuenta que catorce se corresponden con los fragmentos de aras halladas en el recinto termal de Lugo, situado en las inmediaciones del río Miño, y que, tal como señalamos, tendrían un santuario vinculado al mismo y en relación a las propiedades salutíferas de sus aguas. Sin embargo, en ninguno de los fragmentos pudo documentarse la esperada fórmula *Pro Salute*. De hecho, en el resto de votos tan solo documentamos esta fórmula en la inscripción recogida, también en un contexto termal, de San Juan de Baños (Bande, Ourense)⁶³³ y en otra recogida en Lugo,⁶³⁴ que podría indicar la existencia de un segundo recinto termal y en donde se alude a unas *nymphis*

⁶²⁷ Descartamos la lectura CAEPOL[...]/ CONV[ENTINAE] / TI(berius) CLAUD[ius] / CHOBRA[...]/ AUREA[... E(x) V(oto)] ofrecida por *IRG* (III, 30) y mantenemos la propuesta del *CIRG* (II, 116) [...]/ CAEPOL [... ET GENIO] / CONV[ENTUS BRACARAUG(ustanorum)] / TI(berius) CLAUDI[US CLAUDIANUS PRAEF(ectus)] / C(o)HO(rtis) BRA[CAR(um) AUGUST(anorum) STATUAM] / AUREA[M DEDIT DEDICAVITQUE] para la inscripción documentada en Santa Eufemia de Tui (Pontevedra), tal como hemos mantenido en los análisis de las divinidades *Caepol* y *Genius*.

⁶²⁸ *CIL* II, 5084=*IRPL*e, 27 y *CIL* II, 5676=*IRPL*e, 28.

⁶²⁹ *AE* 1953, 266.

⁶³⁰ *IRPL*e, 48.

⁶³¹ *CIL* II, 5679=*IRPL*e, 26.

⁶³² *CIL* II, 2474=*RAP*, 417.

⁶³³ *IRG* IV, 75=*CIL* II, 2530.

⁶³⁴ Rodríguez Colmenero, 1997a, 69.

salutalibus. De este modo, parece desprenderse la idea de que las cualidades salutíferas de estas ninfas eran consideradas como inherentes a su naturaleza y al contexto en que se erigían, razón por la cual no era necesario expresarlas en sus epígrafes.

Otros ejemplos de culto a las ninfas en relación con contextos termales y su funcionalidad curativa y profiláctica los tenemos en las inscripciones consagradas por *Caius Antonius Florus* en Cuntis (Pontevedra)⁶³⁵ y la registrada en las Burgas de Ourense.⁶³⁶ En esta última llama la atención que el motivo de la erección de su altar sea *ex visu*, es decir, por una visión, quizás como consecuencia de la fuerte presencia en la zona de una divinidad vinculada a las corrientes acuáticas como era Nabia, y que podría haber asimilado ciertas facetas de las ninfas en lo que a origen y propiedades de las aguas termales se refiere.

Con todo, no solo debemos explicar la proliferación de las creencias en las ninfas a partir de la riqueza termal que caracteriza al noroeste peninsular. Como anunciamos al inicio, la otra función destacada de las ninfas en *Gallaecia* tiene que ver con el aprovisionamiento del agua en relación a determinados asentamientos o su empleo en explotaciones mineras. En el primer caso, resultan elocuentes los dos votos efectuados en León por el legado de la legión a las *ninphis fontis amevi*, que pudo servir para abastecer de agua a la legión en momentos de sequía. Con respecto al segundo, contamos con la inscripción asociada a una explotación aurífera en Alongos (Toén, Ourense)⁶³⁷ y dedicada a las *ninphis silonis*, en lo que puede constituir una alusión al río Sil. En todos estos casos se evidencia, una vez más, el carácter sagrado que tenían las corrientes de agua en la mentalidad romana y la necesidad de expiar la ofensa cometida contra los *numina* que los habitaban cuando se alteraba algún elemento de su cauce.

Estas ninfas *silonis*, junto a las ninfas *lupianis* documentadas en Guimarães (Braga)⁶³⁸ y que, probablemente, respondan a una identificación de las ninfas con una fuente o un caudal de la zona, constituyen los únicos casos en los que las ninfas parecen individualizarse o alterar su noción de entidad genérica en *Gallaecia*. Sin embargo, en otros espacios esta asociación con las características y especificidades de un determinado recurso o entorno dio lugar a un culto específico que, como tal, fue exportado y expandido por sus creyentes por aquellos lugares que iban habitando. Dos ejemplos de esta realidad llegaron al noroeste peninsular: el de la ninfa *Coventina* y el de las ninfas Camenas.

El culto a *Coventina* en *Gallaecia* es posible que se documente a partir de dos inscripciones procedentes de la provincia de Lugo: una de Loio (Paradela)⁶³⁹ y otra de

⁶³⁵ *IRG* III, 20=*CIRG* II, 124 y *IRG* III, 21=*CIL* II, 2546=*CIRG* II, 125.

⁶³⁶ *IRG* IV, 74; *CIL* II, 2527.

⁶³⁷ *IRG* IV, 77=*CIL* II, 5625.

⁶³⁸ *CIL* II, 6288; *RAP*, 229.

⁶³⁹ CUNVE(tenae?) / BERRAL / OCECU / EX VOTO / FLAVIUS / VALERIA/NUS (*IRG* II, 21).

Os Curveiros (Trasparga).⁶⁴⁰ Coventina era una divinidad cuyo centro cultural se cree localizado en las inmediaciones del muro de Adriano, concretamente en la ciudad de Carrawburg, la antigua *Brocolitia* romana. Este asentamiento era utilizado como acuartelamiento de la *cohors I Frisiavonum*, la *Cohors I Cubernorum* y de miembros de la *Legio VI* que, precisamente, fueron los responsables de la construcción de un templo a la diosa *Coventina* de la que, además, se registraron catorce votos realizados en su honor (Andrés Hurtado, 2005: 240). El templo consistía en una estructura simple sin cobertura, en donde el protagonista era un estanque y un manantial natural situado en su centro y asociado a *Coventina*; razón por la cual aglutinaba en su interior y en sus inmediaciones los votos que los fieles dejaban: objetos de bronce, ornamentos, monedas, restos faunísticos, etc.

En las últimas décadas se han recogido evidencias que tal vez se relacionan con esta divinidad, como las dos que afectan a nuestro espacio. La presencia de este culto, tal como expusimos a la hora de explicar la variedad de Júpiter *Depulsor*, responde al movimiento constante de tropas entre las diferentes legiones y unidades auxiliares que se asentaron en el Imperio. Para el caso concreto de Britannia, el destino poco apetecible que representaba este espacio para los soldados romanos intensificó esta realidad y, tal como demostró en su día Bémont (1981: 65-88), fue el desencadenante de la instauración en la isla de numerosos cultos ajenos a su tradición y que procedían, sobre todo, de la Galia y de Germania, pero también de salidas de divinidades presentes en Britania al exterior como sería el caso de *Coventina*. A pesar de que hay autores que defienden una naturaleza ctónica y oracular de la diosa (Irby-Massie 1999: 155-157), el hecho de que estuviera asociada a un manantial y, sobre todo, que en algunas inscripciones se denomine como ninfa, la relaciona más bien con una fuente clave para el abastecimiento de agua del asentamiento, o dotada de propiedades salutíferas.

A este respecto, el voto efectuado en Curveiros⁶⁴¹ ayuda a comprender la naturaleza próxima a las ninfas de *Coventina* y, a la vez, su carácter *peregrino*. Así, su ara fue hallada en la *orilla de un arroyo y al pie de un pequeño salto de agua* junto a los restos de un fuste de columna (Monteagudo, 1947: 70) que, quizá, tenga relación con la presencia de un templo similar al de *Brocolitia*, con un posible recinto termal vinculado con una *villa* o con la exportación del culto desde *Britannia* a este territorio gracias a la cercanía del campamento de Ciudadela (Gómez Vila, 2009a: 345). La naturaleza importada del voto se intuye debido a la expresión *ex reditu*,⁶⁴² a través de la cual el dedicante mostraba su intención de lograr un feliz regreso.

⁶⁴⁰ CONVE/TEN(a)E / E(x) R(editu) N(uminis?) (*IRG* II, 22).

⁶⁴¹ El voto documentado en Loio (Paradela), por su carácter descontextualizado, al hallarse en 1929 en una viña junto a una pila de agua bendita, dos cabezas castreñas y una sepultura antropoide, no permite confirmar el sentido de *Coventina* presente en Curveiros, ni tampoco establecer una vinculación entre ambas inscripciones.

⁶⁴² La fórmula correcta sería *Pro Reditu* y no *Ex Reditu*.

La otra variante de las ninfas testimoniada en *Gallaecia* tiene que ver con las Camenas recogidas en León.⁶⁴³ Estas estaban asociadas en Roma a las fuentes y a ciertas propiedades proféticas. Disponían de un espacio sagrado en las inmediaciones de la puerta Capena y ejercían una función importante en la religión pública romana, al vincularse estrechamente con las labores religiosas de las Vestales que acudían a su santuario para recoger el agua para sus rituales. Su presencia en el noroeste peninsular a partir de este único epígrafe puede responder a un hecho relacionado con la vida de un emperador que no podemos concretar o, simplemente, a un voto de agradecimiento por parte de su dedicante, un liberto imperial, a un servicio prestado por estas ninfas.

Por último, resulta interesante aludir a los restos de un posible *dolium* relacionado con las ninfas (Cardoso, 1972: 52; Redentor, 2011:196-197) hallado en la citania de Briteiros (Gumarães, Braga). A pesar de que el *dolium* constituye un recipiente cerámico de gran tamaño que podía ser utilizado para el transporte de cualquier elemento, Schulten (Cardoso, 1951: 470), a partir de la inscripción que contiene: *MAXUM[I]/NIS CATUR[O] / FIGULUS HO[C] / MUNUS DEDIT*⁶⁴⁴ sostuvo la posibilidad de que ese *maxuminis* podría aludir al epíteto *maxuminae* que acompaña en determinados contextos a la figura de las ninfas y, por ello, constituir un objeto relacionado con estas divinidades. Siguiendo con esta hipótesis, su posible finalidad podría corresponderse con los recipientes usados para portar aguas salutíferas por su vinculación con las ninfas y cuyo almacenado y transporte ha quedado documentado en vestigios como la ya aludida patera de *Salus* encontrada en Otañes (Castro Urdiales, Cantabria),⁶⁴⁵ en cuya parte inferior aparece un individuo vertiendo agua de un *dolium* a un tonel situado sobre un carro.

Con todo, la inexistencia de otra posible referencia a las ninfas *maximinas* hace que nos sumemos al escepticismo manifestado por otros autores como García (1991), Beltrán y Ortiz (2002: 297-298) o el propio Cardoso (1972) que ni siquiera incluye esta inscripción en su catálogo epigráfico del Museo Martins Sarmiento. Aun así, ello no niega la posibilidad de que ciertas aguas asociadas a las ninfas pudieran ser objeto de almacenado y transporte, siguiendo una práctica común y testimoniada a lo largo de todo el Imperio.

2. 6. 6. Los dioses "selectos"

Veinte eran las divinidades definidas por Varrón como selectas: Jano, Júpiter, Saturno, *Genius*, Mercurio, Apolo, Marte, Vulcano, Neptuno, Sol, Orco, el Padre Líber, Telus, Ceres, Juno, Luna, Diana, Minerva, Venus y Vesta (AUGUST. C. D. 7. 2). De

⁶⁴³ *IRPL*e, 48.

⁶⁴⁴ *AE* 1954, 95=*RAP*, 604.

⁶⁴⁵ Ver nota 474.

todas ellas, ya hemos analizado a los miembros de la tríada Capitolina y a *Genius*. Pasemos ahora a indagar la adopción de las creencias del resto, siguiendo un orden de mayor a menor número de referencias en nuestro espacio de estudio.

2. 6. 6. 1. Marte y Venus

El culto de Marte fue fomentado directamente por Augusto, especialmente, en su variante de *Mars Ultor* constatada en Lobios (Ourense).⁶⁴⁶ Tras las reformas del *princeps*, y en un proceso análogo al de Venus, Marte pasó a considerarse como el antepasado de los ciudadanos romanos en medio de un proceso de construcción de un pasado legendario de Roma en el que tuvo especial protagonismo Virgilio y su *Eneida* y en donde se conjugaron la tradición del mito de Troya y la nueva leyenda de Rómulo. Esta última, en la versión de Virgilio, situaba a Marte como padre de Rómulo y Remo gracias a su unión con la princesa Rea Silvia de Alba Longa quien, a su vez, era descendiente de Eneas y, por lo tanto, y al igual que Julio César, de Venus.

De este modo, a lo largo del Imperio, Marte y Venus serán dos divinidades señaladas para conformar la simbolicidad que envolvía el gobierno imperial, pero, sobre todo, la noción de la *pax augusta*. Marte cuidaba de la integridad de sus *limites* y de la *virtus* de sus ciudadanos y Venus garantizaba la fecundidad y la abundancia de todo lo relacionado con ellos (Zanker, 1992: 223). Esta realidad explica que la escasa presencia de Venus en *Gallaecia*, con tan solo dos votos documentados,⁶⁴⁷ se haga siempre en compañía del apelativo *Victrix*, es decir, la vencedora, una variante instaurada por Pompeyo en el 55 a. C. vinculada con la buena suerte y estrechamente ligada al destino de la *res publica*. En este sentido, la variante fertilizante y fecunda de la diosa que la había asociado en otros contextos a ámbitos agropecuarios parece no haber tenido arraigo aquí, tal vez, como resultado de tener satisfechas estas necesidades a través de otras divinidades locales.

Marte, por su parte, a pesar de mantener igualmente esa vinculación con Roma y el emperador en dedicaciones como la asociada a la construcción del faro de *Brigantium* (*Marti Augusto Sacrum*),⁶⁴⁸ el ara descontextualizada, pero interpretada como procedente de *Gallaecia* que menciona a *Marti Patri*⁶⁴⁹ o el voto destinado a la salud de la familia imperial de Santa Comba de Bande (Ourense),⁶⁵⁰ presenta un mayor número de significados. Uno de ellos tiene que ver con la faceta militar que caracteriza desde sus orígenes a la divinidad y que aparece en epígrafes como el de

⁶⁴⁶ *CIL* II, 6260.

⁶⁴⁷ Uno en Lugo (*IRLu*, 23) y otro en *Aquae Flaviae* (Rodríguez Colmenero, 1997a, 80=*RAP*, 440).

⁶⁴⁸ *CIRG* I, 2=*CIL* II, 2559=*CIL* II, 5639.

⁶⁴⁹ *CIL* II, 2600=*AE* 1963, 18.

⁶⁵⁰ *IRG* IV, 102=*CIL* II, 2529.

Rairiz de Veiga (Ourense), en el que se presenta como el dios del destacamento (*vexillorum*) en asociación con Bandua.⁶⁵¹

Precisamente, esta vinculación con Bandua, a la que hay que añadir la presente con Cosus en un voto registrado en Zas (Brandomil, A Coruña),⁶⁵² en otro más distante y de lectura dudosa de Denia (Alicante)⁶⁵³ y otro de Levroux (Aquitania), pero asociado a Braga,⁶⁵⁴ condujo a autores como Olivares (2002: 159) a establecer una equivalencia entre estas divinidades prerromanas y lo que él denominaba como el Marte indígena. Además, según este autor, esta variante tendría su proyección, amparándose en una faceta tutelar similar a la vista en los *Genii* y en Tutela, en aquellas inscripciones en las que se acompaña de un epíteto local, como serían los casos de las documentadas en Palmeira (Montariol, Braga),⁶⁵⁵ del *Marte Carieco* de Tui (Pontevedra)⁶⁵⁶ y Ponte de Lima (Viana do Castelo)⁶⁵⁷ o del *Marte Tilenio* aludido en una placa hallada en la *villa* romana de Los Villares (Quintana del Marco, León)⁶⁵⁸ y de una inscripción de Viloira (O Barco de Valdeorras, Ourense),⁶⁵⁹ en la que Marte podría designarse directamente a partir del epíteto local *Tilleno*.

Con todo y en consonancia con el análisis efectuado del "Júpiter de las montañas", consideramos que estos ejemplos de asociación con determinados enclaves e incluso con otras divinidades prerromanas no responde tanto a un proceso de sincretismo, sino de localización de las funciones propias del dios romano en un determinado espacio y del establecimiento de paralelismos funcionales con otras divinidades relevantes de *Gallaecia*. En este caso, no se trataría de alusiones a escenarios propios de la divinidad, sino de un deseo de atraer sus funciones orientadas a la protección física de sus habitantes, pero también de sus bienes naturales. Así, la tutela de Marte estaría orientada tanto a una faceta bélica o humana como productiva, especialmente, a partir del siglo II cuando en el contexto de la *pax augusta* Marte se empieza a relegar a una función agropecuaria. Esto se hará patente con la extensión en la epigrafía de la variante arcaica de *Mars Gradivus*, protector de las cosechas, documentado en una inscripción hallada en la muralla de Astorga,⁶⁶⁰ pero que podría proceder de Santa Comba de Bande (Ourense) como consecuencia de compartir dedicante, el procurador ecuestre *Lucius Didius Marinus*, con otro voto efectuado a Marte en ese mismo escenario.⁶⁶¹

⁶⁵¹ *IRG* IV, 87.

⁶⁵² *IRG* I, 7=*CIL* II, 5071=*CIRG* I, 39.

⁶⁵³ *CIL* II, 3588=*CIL* II, 5960.

⁶⁵⁴ *CIL* II, 2418=*CIL* XIII, 1353.

⁶⁵⁵ *Marti Tarbuceli* (*AE* 1983, 562=*RAP*, 224).

⁶⁵⁶ *CIL* II, 5612=*IRG* III, 16=*CIRG* II, 115.

⁶⁵⁷ *AE* 1983, 561=*RAP*, 225.

⁶⁵⁸ *IRPL*e, 51.

⁶⁵⁹ Rodríguez Colmenero, 1997a, 130.

⁶⁶⁰ *IRPL*e, 11.

⁶⁶¹ *IRG* IV, 102=*CIL* II, 2529.

Esta finalidad, como vimos en su momento, estaría muy presente en el pensamiento simbólico de los galaicos. De ahí que se desarrollaran también divinidades afines a Marte que, en el caso de Cosus y Bandua, sería también apreciable y reconocible por la población romana y viceversa. Así se entiende que en los votos de Marte la presencia militar sea importante, pero no hegemónica al aparecer de manera segura en ocho de los veinte casos tratados.⁶⁶²

Otro apelativo interesante para comprender la dimensión simbólica alcanzada por Marte en *Gallaecia* lo localizamos en un ara de Bembibre (León) (González-Rodríguez y Ramírez Sánchez, 2015), bastante fracturada y en la que tan solo se lee *Marti Propitio*. El término *Propitio* puede aludir a dos realidades: un ritual o una rogativa para atraer el favor o la atención del dios o para aplacar su ira a través de un sacrificio; o, en segundo lugar, el agradecimiento por la actuación propicia de la divinidad. Por tratarse de un ara y de un *votum* todo parece indicar que estamos ante la segunda opción y sirve para ilustrar, además, el carácter contractual que se desarrolla en estos rituales en los que dioses y humanos colaboran en un mutuo beneficio simbolizado a través del concepto de la *pax deorum*.

Por último,⁶⁶³ resulta ilustrativo para avanzar otras realidades a las que aludiremos en apartados posteriores mencionar el voto documentado en un ara consagrada por el procurador imperial *Silvanus Melanius* en Astorga. Aquí Marte aparece inserto en una nómina de dioses de origen oriental bajo el apelativo *Sagatus*. En este caso no estaríamos ante un nuevo significado funcional del dios, sino simplemente ante el deseo del dedicante de escenificar los diferentes escenarios en los que habría colaborado para la administración romana y en donde *Marte Sagatus* representaría el norte de la península Itálica (Alvar, 2012: 131-132).

En cuanto a la ritualidad y festividades asociadas a Marte, se trata de una divinidad con especial concentración de eventos como las *Equirriae* de finales de febrero y mediados de marzo; el *Agonium Martis* del 17 de marzo, en el que se sacrificaba un carnero al dios; festividades relacionadas con la purificación de elementos asociados a la vida militar como el *Armilustrium* de marzo y octubre, o los *Tubilustria* de marzo y mayo y que, seguramente, fueran las de mayor alcance a nivel provincial, o el *October Equus*, en el que se realizaban carreras de caballos en honor a Marte y en el que se sacrificaba al dios su ganador.

⁶⁶² Dos documentados en Astorga (*IRPL*e, 11 y *IRPL*e, 13=AE 1968, 230) y los casos aislados de Santa Comba de Bande (*IRG* IV, 102=CIL II, 2529), Aquitania (CIL II, 2418=CIL XIII, 1353), Rairiz de Veiga (*IRG* IV, 87=CIL II, 215), Oimbra (*HEp* 2, 1990, 567), A Coruña (*CIRG* I, 2=CIL II, 2559=CIL II, 5639) y de un lugar indeterminado de *Gallaecia* (CIL II, 2600=AE 1963, 18).

⁶⁶³ Otras inscripciones no aludidas a lo largo del texto son la ya comentada de São Miguel das Caldas de Vizela, hoy desaparecida, en la que se menciona el *Genius* de Marte (CIL II, 2407=RAP, 470); la registrada en Gondar (Caminha, Viana do Castelo), dedicada a *Deo Marti Sacrum* (CIL II, 2463=RAP, 402); la localizada por Rodríguez Colmenero en Ourense (1997a, 59); la procedente de Bande (*HEp* 2, 1990, 514), sancionando así la especial relevancia del culto a Marte en este territorio orensano relacionado, tal vez, por la presencia próxima del campamento de *Aquae Querquennae*, y un último epígrafe de dudosa interpretación hallado en León (*HEp* 17, 2008, 84).

2. 6. 6. 2. Mercurio

La siguiente divinidad en número de referencias es Mercurio.⁶⁶⁴ A pesar de que su asimilación temprana con el Hermes griego⁶⁶⁵ le otorgó un carácter psicopompo como conductor de almas al Orco, su principal función en la cultura romana siempre estuvo estrechamente unida al comercio y a la intermediación entre dioses y hombres (Combert-Farnolix, 1980). De hecho, su introducción en el panteón romano en el 495 a. C. se relaciona con una crisis económica que se intentó paliar a través de su culto y con el propósito de que mejorase las relaciones comerciales fallidas hasta el momento.

Esta faceta comercial e intermediadora parece haber sido la introducida de manera hegemónica en *Gallaecia*. De este modo, se explica la presencia relativamente abundante de figurillas o elementos alusivos a Mercurio en espacios domésticos en búsqueda de la prosperidad económica del núcleo familiar. A nivel epigráfico ese significado de abundancia y bonanza se intuye también en calificativos como el de *B(ono) D(eo)* del voto hallado en A Peroxa (A Barra, Ourense).⁶⁶⁶

En cuanto a su transcendencia comercial, esta se evidencia en que buena parte de las aras contextualizadas se vinculan con el paso de vías de comunicación y, por lo tanto, con la presencia de gente relacionada con el ámbito mercantil. El caso más evidente, de no haberse perdido el teónimo de la inscripción, sería el documentado en Noceda del Bierzo (León),⁶⁶⁷ que Rodríguez Colmenero (1995-1996: 99) reinterpreto como alusivo a Mercurio a raíz de su asociación con un colegio de transportistas relacionados con la *mansio* del Itinerario Flavio que pasaría por esta región. Con todo, otros epígrafes como el hallado en O Corgo (Lugo),⁶⁶⁸ en una zona de especial proliferación de miliarios y asentamientos castreños de baja altitud en relación a la importancia viaria de la misma como nexo de unión de las vías XIX y XX del Itinerario

⁶⁶⁴ Cuatro procedentes de la actual provincia de Pontevedra: playa de Panxón, en Nigrán (*IRG* III, Supl., 31=*CIRG* II, 138); Sobreira, en Caldas de Reis (*CIRG* II, 74=*CIL* II, 2544); San Mamede de Martores, en Valga (*CIRG* II, 122), y San Vicente de Marzán, en O Rosal (*CIRG* II, 140). Tres de la provincia de León: Villar de los Barrios, en Poferrada (*CIL* II, 5706=*IRPL*e, 46), Noceda del Bierzo, en Ponferrada (*HEp* 7, 1997, 384) y una de la actual *Legio* (*CIL* II, 5678=*IRPL*e, 24). Dos de la actual provincia de Lugo: una atribuida a San Mamede de Oleiros, pero posteriormente vinculada por Vidal Rodríguez (1987-1988: 548) a Vilamartín (Vilalba) (*IRLu*, 69) y otra documentada en O Corgo (*IRLu*, 70). Dos del actual distrito de Braga: São Miguel das Caldas, en Vizela (*CIL* II, 2407=*RAP*, 470) y en la propia Braga (*AE* 1983, 556=*RAP*, 409). Luego tendríamos un voto documentado en Ourense (A Peroxa, A Barra) (Rodríguez Colmenero, 1997a, 79), otra de A Coruña (Toques) (*HEp* 7, 1997, 317) y una última de Vila Real (Outeiro Seco, Chaves) (*CIL* II, 2473=*RAP*, 202).

⁶⁶⁵ Tal como aludimos a la hora de analizar los *ludi* y los *munera gladiatoria*, en el noroeste peninsular conocemos la denominación griega de Hermes en un único voto efectuado en *Aquae Flaviae* en posible unión a *Bonus Eventus* (*CIL* II, 2473=*RAP*, 202) y que alude a la relación del dios con los gimnasios, los *munera gladiatoria* y la prosperidad general de las personas.

⁶⁶⁶ Rodríguez Colmenero, 1997a, 79.

⁶⁶⁷ *HEp* 7, 1997, 384.

⁶⁶⁸ *IRLu*, 70.

de Antonino, sostienen esta significación de Mercurio como divinidad comercial y protectora de los mercaderes que transitaban los caminos.

De este modo, el culto a Mercurio en *Gallaecia* quedaría exento de su faceta psicopompa,⁶⁶⁹ tal vez eclipsada por la relevancia alcanzada aquí por el culto a los Lares Viales. En su lugar se identificaría con un dios íntimamente relacionado con las cuestiones materiales al atraer la prosperidad y ayudar en la intermediación de los hombres con el resto de divinidades. Tal significación haría que su culto se restringiera más al ámbito privado, de ahí la escasez de referencias documentadas, y que, a pesar de contar con una festividad propia el 15 de mayo, sus rituales se distribuyeran en función de los intereses de cada sujeto y a través de una gran variedad de expresiones.

2. 6. 6. 3. Diana

Diana era una divinidad sabina identificada con la naturaleza salvaje, aunque por asimilación con la diosa Ártemis también asumió el papel de divinidad que asistía a las mujeres en los partos, de la misma manera que había hecho en el nacimiento de su hermano Apolo. De su trascendencia simbólica como diosa de la naturaleza salvaje se derivaron dos connotaciones fundamentales en la vida terrenal: su capacidad propiciatoria de la caza y, a la vez, protectora de los animales silvestres, y una vinculación con la luna, es decir, con la nocturnidad o aquello que escapa a las normas de la vida civilizada, en contraposición a un Apolo identificado con el sol.

La faceta cazadora parece haber sido, sin duda, la que con mayor éxito arraigó en *Gallaecia* a raíz de la constatación del epíteto *Venatrici* (cazadora) en un ara de Porto do Son (A Coruña),⁶⁷⁰ pero sobre todo de la inscripción hallada en León⁶⁷¹ que comentábamos a la hora de analizar los espacios sagrados. En ella, *Quintus Tullius Maximus*, legado de la *Legio VII* entre el 162 y el 166, de origen libio, dejaba constancia de la construcción de un templo a Diana con el apelativo de diosa Triforme; en una confusión entre la equivalencia establecida a lo largo del Imperio entre la Ártemis y la Hécate griega. En ella señalaba, además, que los motivos de la consagración respondían al deseo de cazar cabras, ciervos, jabalíes y caballos, y terminaba indicando las ofrendas con las que obsequiaba a la diosa como resultado del éxito alcanzado en sus cacerías gracias a su complicidad.

En este sentido, entre las ofrendas o víctimas sancionadas por la tradición romana como propias de Diana estaba la cierva. En el caso de León no se menciona ningún sacrificio y entre las ofrendas no se alude a ciervas, lo que podría indicar que

⁶⁶⁹ Aun así, el ara consagrada por el procurador imperial *Flaccus Aelianus* en León (*CIL* II, 5678=*IRPL*e, 24) incluye la decoración de un creciente lunar en su parte central, que tal vez aluda a una posible relación con el tránsito al *Más Allá* y al papel ejercido en él por Mercurio.

⁶⁷⁰ *CIL* II, Supl., 5638=*CIRG* I, 76.

⁶⁷¹ *CIL* II, 2660.

estaríamos ante la argumentación de los objetos que presidirían el interior del templo no constatado o que aludiera a una ritualidad específica y diferenciada. Con todo, sacrificios y ofrendas, pese a contar con normas preestablecidas, dejaban siempre margen a la variedad y debemos tener en cuenta también que por el carácter foráneo del *Quintus Tullius Maximus* podría representar una ritualidad más propia de su Libia originaria que la presente en León.

Con respecto al resto de los votos documentados⁶⁷² podemos destacar la abundancia de elementos que remiten a la faceta sacra y pública de la diosa, extensible también al resto de divinidades romanas, pero que se hace más destacable en el caso de Diana, al no tener una relación tan evidente con la *res publica*. Así contamos con tres referencias al término *sacrum*,⁶⁷³ otro a *sanctae*⁶⁷⁴ y, el mismo sentido público se vuelve a intuir en la placa de mármol dedicada a *Deae De(anae) Cu(stodi)* en Cacabelos (León)⁶⁷⁵ y en el ara consagrada en el campamento de *Petavonium* (Zamora); en esta última se relaciona a Diana con la *res publica* a partir del apelativo *Aug(ustae)*.⁶⁷⁶ Finalmente, parece interesante señalar también la motivación que condujo a *Quintus Valerius Victor* a consagrar un altar a Diana en Bande (Ourense)⁶⁷⁷ *ex monitu* (por un aviso o una predicción). Lo más probable es que se trate de una alusión a una ayuda ofrecida por la diosa a un individuo en un acto de caza, pero no es descartable tampoco que se refiera a una faceta oracular próxima a la de Apolo.

En definitiva, el culto a Diana en *Gallaecia* parece haberse orientado fundamentalmente hacia el ámbito de la caza y la naturaleza salvaje, tanto en espacios urbanos como rurales, como bien evidencia el voto documentado en el castro de Monte Louredo (Toén, Ourense).⁶⁷⁸

2. 6. 6. 4. Líber y la tríada plebeya

Líber era una antigua divinidad itálica asociada con la fecundidad, la fertilidad y otras ideas relacionadas con la liberación del individuo. Junto a Líbera, su homóloga femenina, y Ceres conformaba la denominada tríada Aventina o tríada Plebeya, en cuyo honor se erigió un templo en el 493 a. C. en el Aventino con el objetivo de paliar un periodo de carestía y hambruna, función que mantendrán a lo largo de su existencia. Su santuario, destruido en un incendio en el 31 a. C., fue uno de los tantos

⁶⁷² No se incluye en el análisis el epígrafe considerado como el resultado de una falsificación en el que se remitía a un templo de *Dianae Matri* y de localización incierta (*IRG* I, Supl., 33=*CIL* II, 219).

⁶⁷³ En una inscripción hallada en Moimenta (Lalín, A Coruña) (*IRG* III, 19=*CIRG* II, 88), en otra de Bande (Ourense) (*AE* 1994, 937=*HEp* 5, 1995, 637) y en la ya comentada de León (*CIL* II, 2660).

⁶⁷⁴ Procedente de un ara consagrada en Rosino de Vidriales (Zamora) (*AE* 1995, 857=*HEp* 6, 1996, 994) en el campamento de *Petavonium*.

⁶⁷⁵ *CIL* II, 5672=*IRPL*e, 59.

⁶⁷⁶ *HEp* 8, 1998, 558=*AE* 1995, 858.

⁶⁷⁷ *AE* 1994, 937=*HEp* 5, 1995, 637.

⁶⁷⁸ *IRG* IV, 71.

que se reconstruyeron y restauraron en época de Augusto y Tiberio. La función íntimamente relacionada de las tres divinidades fue recogida por Agustín de Hipona:

A Líber y Ceres encomiendan las semillas, o bien al uno las masculinas, a la otra las femeninas; o bien al uno su parte líquida, a la otra la seca (C. D. 7. 16).

El significado de estas divinidades asociadas a la fertilidad, la abundancia, la protección de las cosechas y el reflejo de los ciclos de la naturaleza en la vida humana se manifiesta de manera especial en la principal festividad de Líber: las *Liberalia*. Celebradas el 17 de marzo, en ellas se invocaba la protección de Líber sobre las cosechas recientemente recolectadas y los jóvenes que hubiesen llegado a la mayoría de edad realizaban un sacrificio a *Juventas* para, a continuación, vestir por primera vez la *toga virilis*.

Con la llegada de las influencias griegas, Ceres se identificó con Deméter manteniendo, de este modo, su transcendencia de diosa que controlaba y regía el crecimiento y el desarrollo de los vegetales y asumiendo festividades que la vinculaban con mitos griegos como las *Cerialia* o el aniversario de Ceres donde se celebraba el reencuentro con su hija Proserpina. De forma paralela, Ceres fue identificada en la religiosidad romana con otra divinidad latina asociada a la fecundidad de la tierra como era Telus, con quien compartía las *Feriae Sementivae* celebradas a finales de enero y en las que los campesinos realizaban rituales purificadores en sus tierras de cultivo.

En cuanto a Líber y Líbera, estos fueron caminando por derroteros diferentes a lo largo del Imperio siendo asociado el primero con Dionisio⁶⁷⁹ y la segunda con Perséfone, Ariadna e incluso con Hécate. Además, y de forma parecida a lo sucedido con Apolo y Diana, Líber y Líbera fueron identificados con el Sol y la Luna respectivamente. La diferencia es que la vinculación de Apolo y Diana se hacía en función de relatos mitológicos y de una interpretación anterior a la instauración del Imperio. Líber y Líbera, en cambio, fueron asociados al Sol y a la Luna ya avanzado el Imperio, conforme a la ideología astral que culminará con emperadores como Heliogábalo o Aureliano y su pretensión de expandir un monoteísmo solar por razones que analizaremos al abordar los cultos orientales.

A pesar de la importancia simbólica de todo lo relacionado con la fertilidad de la tierra, la presencia de cultos vinculados con Líber, Líbera, Ceres o Telus en *Gallaecia* es muy modesta: seis votos a Líber bajo la denominación de *Libero Patri*,⁶⁸⁰

⁶⁷⁹ La faceta más orientada a la fertilidad y la sexualidad de Dionisio había sido suprimida en el 186 a. C. con la prohibición y persecución de las Bacanales dedicadas al dios Baco, divinidad similar a Líber, pero con unas connotaciones más mistericas y una ritualidad de naturaleza orgiástica.

⁶⁸⁰ Procedentes de Lugo (*HEp* 13, 2003/2004, 429), A Pobra de Trives (Ourense) (Rodríguez Colmenero, 1997a, 62), O Barco de Valdeorras (Ourense) (*CIL* II, 2611=IRG IV, 72), Astorga (León) (*CIL* II, 2634=IRPLE, 1), León (*IRPLE*, 23) y Vila Nova (Chaves, Vila Real) (*RAP*, 391).

un posible a Telus⁶⁸¹ que, tal vez, se haga como equivalente a Ceres; una alusión a esta divinidad entre la enorme nómina presente en el epígrafe de São Miguel das Caldas (Vizela, Braga),⁶⁸² y ninguna referencia a Líbera. Estas circunstancias nos impiden caracterizar en profundidad el culto a esta tríada en nuestro espacio de estudio, ya que en el caso de Líber, el más referenciado, salvo en un voto en el que comparte espacio con *Iovi Optimo Maximo* y *Soli Invicto*,⁶⁸³ todas sus inscripciones aparecen fragmentadas en su parte final, imposibilitando su interpretación. Tan solo en el voto documentado en León⁶⁸⁴ aparece un apelativo alternativo al de *Patri: Conservatori*. Este término se asocia a la perfección con la faceta protectora de las cosechas que tenía Líber en Roma, su función posterior de divinidad tutelar de las viñas en paralelo a Júpiter, pero también con otras posibles finalidades como símbolo de la juventud o incluso de la *res publica*, si tenemos en cuenta que emperadores como Marco Aurelio y Faustina se llegaron a identificar personalmente con Dionisio y Ariadna.

De este modo, en lo relativo al culto a la tríada Aventina en *Gallaecia* apenas podemos intuir una escasa implantación como resultado, quizás, de que sus propiedades y funciones simbólicas relacionadas con la fertilidad agraria y la protección de las cosechas ya estaban satisfechas con otras divinidades de tradición galaica. Esta realidad podría explicar, además, ese protagonismo de Líber en vinculación más a una identificación con Dionisio, las viñas, el vino y su ritualidad oriental, y no tanto con la divinidad agraria latina original.

2. 6. 6. 5. Apolo

Apolo era la divinidad predilecta de Augusto, con la que se había identificado en más de una ocasión y de la que se consideraba hijo con anterioridad a su adopción por Julio César. Su culto bajo el apelativo *Palatino*, en relación al templo consagrado por el *princeps*, pretendió reunir en su figura todos los atributos que habían caracterizado los diferentes rituales configurados a su alrededor: elementos órficos y pitagóricos asociados con la salvación de las almas tras la muerte, al considerarse el rey de la Isla de los Bienaventurados; fertilidad de la naturaleza por sus relaciones con las ninfas; dios de la música, de los pastores y de los vaticinios; divinidad guerrera, capaz con su arco de producir una muerte rápida y dulce, y, sobre todo, dios curador, faceta esta última que le sirvió en el 433 a. C. para ser introducido en el panteón romano a raíz de los estragos producidos por una peste.

El resultado final de las reformas puede simbolizarse en el *Carmen Saeculare* compuesto por Horacio para los *Ludi Saeculares* del 17 a. C. celebrados, en gran

⁶⁸¹ Hallada en la huerta del cabildo de Ourense (IRG IV, 73=CIL II, 2526).

⁶⁸² CIL II, 2407=RAP, 470.

⁶⁸³ CIL II, 2634=IRPLE, 1.

⁶⁸⁴ IRPLE, 23.

medida, en honor a Apolo. En él, tanto Apolo como su hermana Diana, se erigían como las divinidades mediadoras entre el pueblo romano y Júpiter, al ser ellas las que transmitirían y distribuirían sus bendiciones. Sin embargo, ni en Diana ni en Apolo encontramos vinculación alguna con esta faceta más allá de una posible relación con la denominación de Diana como *Augusta* en una de las aras del campamento de *Petavonium*.⁶⁸⁵ Tal como anunciamos en el estudio de Júpiter Óptimo Máximo, esta divinidad parece ser la que en *Gallaecia* asumió la imagen representativa de la Roma terrenal y divina y, en su labor, todo parece indicar que no se valdría de ningún dios intermediario, ni de Apolo, ni de Diana y, posiblemente tampoco de Mercurio.

De este modo, el culto a Apolo en *Gallaecia* resulta, en cierta medida, anecdótico, al contar solo con cuatro referencias,⁶⁸⁶ de las cuales dos presentan un carácter específico y ajeno a su territorio: la ya aludida inscripción de Astorga,⁶⁸⁷ en la que se incluye una nómina de dioses orientales entre los que figura *Apollo Granno* con el que *Iulius Silvanus Melanio* pretendía escenificar su presencia gubernativa en las provincias danubianas (Alvar, 2012: 131-132), y la mención al oráculo de Apolo de Claros.⁶⁸⁸ Esta última, hallada en 1973 en la ermita de Santa Eulalia de Portorroibo (As Pontes de García Rodríguez, A Coruña) (Montero, 1989), forma parte de un conjunto epigráfico distribuido por todo el Imperio⁶⁸⁹ con el que comparte estructura y significado. Según Birley (1974: 511-513) estaríamos ante una dedicación múltiple encargada por el emperador Caracalla a raíz de una *interpretatio* exitosa del oráculo de Apolo en Claros (Colophon). La base de esta hipótesis se sustenta en la noticia de Dion Casio (78. 15. 3-6), por la cual, Caracalla, debido a una enfermedad que contrae sobre el 213 dedica rogativas a Apolo *Grannus*, Asclepio y Serapis. Ante su fracaso acudiría al año siguiente al templo de Apolo en Claros, con un resultado positivo a juzgar por los votos comentados.

El carácter fragmentario y la parquedad de información del resto de inscripciones, así como la ausencia de otras evidencias nos impiden profundizar más en el sentido que alcanzaría el culto de Apolo en *Gallaecia*, aunque, lo más probable es que incidiera en su carácter curativo.

⁶⁸⁵ *HEp* 8, 1998, 558=AE 1995, 858.

⁶⁸⁶ Una muy fragmentada procedente de Ponferrada (León) que podría aludir al *Genius* de Apolo (*IRPLe*, 45), otra vinculada a un espacio sagrado en la antigua *Lancia* (León) (*IRPLe*, 44), una tercera de Astorga (León) (*IRPLe*, 13=AE 1968, 230) y una última de As Pontes de García Rodríguez (A Coruña) (*CIRG* I, 60).

⁶⁸⁷ *IRPLe*, 13=AE 1968, 230.

⁶⁸⁸ *CIRG* I, 60.

⁶⁸⁹ *CIL* III, 2880 (Dalmacia), *CIL* VII, 633 (Britannia), *CIL* VIII, 8351 (Numidia), Sotgiu (1961: 422) (Cerdeña), Thouvenot (1968: 221-227) (Mauritania), Sommella (1985: 32) (Italia), Granino (1986: 282) (Italia).

2. 6. 6. 6. Neptuno

Neptuno constituye la divinidad acuática por excelencia de la religión romana. De origen etrusco, su rápida asimilación con el Poseidón griego lo situó como un dios marino vinculado con la pesca y la navegación, aunque nunca perdió la influencia tradicional que ejercía sobre los medios acuáticos terrestres como ríos, fuentes o lagos. Este motivo, tal como vimos, hacía que fuera objeto de veneración en actos impíos como la construcción de canales y puentes como compensación por el agravio cometido al dios (Montero, 2012) y que sus santuarios se construyeran en sus inmediaciones. Así lo ejemplifica su templo original situado en torno a un riachuelo del valle del *Circus Maximus* entre el Palatino y el Aventino.

Su asociación con las aguas lo convertía en garante de la integridad de las personas que transitaban por ellas de manera análoga a Mercurio con los caminos. Pero también se vinculaba con su riqueza, con los bienes y beneficios que se derivaban del agua en general. De ahí que su principal festividad, las *Neptunalia*, se celebraran el 23 de julio, en el momento de mayor estiaje de los ríos con el objetivo de propiciar las lluvias. De esta manera, el culto a Neptuno se presenta con un gran atractivo simbólico capaz de expandirse por el conjunto del Imperio como una divinidad involucrada en la construcción de puentes y canales, en la navegación por mares y ríos y como referente simbólico ante sequías. El reflejo de esta expansión se aprecia en los diferentes epígrafes dedicados a su culto y también en el *Feriale Duranun*, donde se testimonia que, entre las diversas festividades del calendario religioso militar, se incluirían las *Neptunalia* que combinaban un sacrificio y una *supplicatio* (Col. 2. 1. 22).

Para el caso de *Gallaecia*, la presencia de Neptuno, en cambio, únicamente se intuye a partir de cuatro inscripciones votivas⁶⁹⁰ que pueden asociarse con cualquiera de las funciones y finalidades descritas. Otra referencia a Neptuno de carácter literario y de difícil constatación es la ofrecida por Barros Sivelo a raíz de la supuesta existencia de un templo dedicado a esta deidad en la isla de Tambo (Marín, Pontevedra):

A Neptuno, patrón de los mares, se le edificaban templos de forma cuadrada en la costa o islas, donde con más violencia rompían las olas [...] Manuel dos Anxos, asegura que, en la isla de Tambo, cerca de Marín, existió un templo dedicado a la divinidad, sobre sus restos se construyó una ermita de la que solo quedaron ruinas. Los escritos inéditos de este autor que datan ya del siglo XV, describen algunas antigüedades en aquella isla, pero en los reconocimientos que practicamos en ella, no encontramos el menor vestigio (1875: 118-119).

⁶⁹⁰ Dos procedentes de la actual provincia de A Coruña: *IRG* I, Sup., 12=*CIRG* I, 3 (A Coruña), *CIRG* I, 12=*CIL* II, 2540=*IRG* I, Sup., 2 (Padrón); una de Pontevedra: *IRG* III, 17=*CIRG* II, 126 (castro de Vistalegre, Vilagarcía de Arousa); y otra de León: *HEp* 9, 1999, 467 (Villar de los Barrios).

2. 6. 6. 7. Sol y Luna

El análisis de estas dos divinidades implica una dificultad añadida en el sentido de que pueden constituir un culto independiente o simbolizar el de otras divinidades como Apolo, Liber, Mitra y Sol Invicto para el caso de Sol o Diana y Líbera para el de Luna.

Sol, bajo el apelativo de *indigetes*, era una divinidad de origen sabino en cuyo honor se celebraba el *agonium* del 11 de diciembre con el sacrificio de un cordero. A pesar de que en la República asume un papel secundario en el panteón romano, con la llegada de las religiones mistéricas irá ganando cada vez más relevancia hasta acabar confluyendo con otros cultos orientales de naturaleza cósmica como el de Mitra y el de Sol Invicto que nada tendrán que ver con su sentido original. En *Gallaecia* se documentan cuatro inscripciones⁶⁹¹ que, por su formulación, no nos permiten profundizar en las creencias o el sentido que se esconde detrás de sus votos. No obstante, por cronología, lo más probable es que remitan a unas creencias en donde la religiosidad oriental pesaría más que la tradición romana.

Luna por su parte, comparte escenario con Sol en la única referencia a la que hemos tenido acceso.⁶⁹² Su introducción en el panteón romano tiene lugar en el mismo momento que el de Sol por iniciativa del rey sabino Tito Tacio. Se vinculaba con la magia, pero su culto se pone en relación casi siempre con alguna de las divinidades con las que fue asimilada: Diana o, desde mediados del período imperial, Líbera.

2. 6. 6. 8. Saturno y Vulcano

Ante la ausencia de elementos que nos permitan constatar el culto a Vesta, Jano y Orco (Plutón o *Dis Pater*) en nuestro espacio de estudio, solo nos faltaría abordar los relativos a Saturno y Vulcano.

Del primero contamos únicamente con la alusión en Astorga (León) del voto efectuado por *Quintus Mamilius Capitolinus* a Júpiter Óptimo Máximo, Sol Invicto, *Liber Pater* y al *Genius* del Pretor en donde se indica que era el encargado del tesoro de Saturno.⁶⁹³ Esta referencia no implica la realización de rituales o la existencia de un espacio asociado a su culto, puesto que el templo de Saturno en el Foro de Roma era el lugar en donde se depositaba el tesoro público y su mención se relaciona con el deseo de *Quintus Mamilius* de manifestar el cargo ejercido de *praef(ectus) aer(arii) sat(urni)*. El culto a Saturno a nivel provincial, a pesar de que poseía ciertas

⁶⁹¹ Dos inscripciones procedentes de la actual provincia de Ourense: Santa María do Condado, en Padrenda (*IRG* IV, 98) y Arnoia (Rodríguez Colmenero, 1997a, 63); otra de Monforte de Lemos (Lugo) (*IRG* IV, 144=*CIL* II, 5621); y una última de São Miguel das Caldas de Vizela (Braga) (*CIL* II, 2407=*RAP*, 470).

⁶⁹² El epígrafe, hoy desaparecido, de São Miguel das Caldas de Vizela (Braga) (*CIL* II, 2407=*RAP*, 470).

⁶⁹³ *CIL* II, 2634=*IRPLE*, 1.

atribuciones con la protección del campo y las semillas, solo se constata en el norte de África y en vinculación con el sincretismo que experimentó con la divinidad púnica Baal.

De Vulcano, carecemos de testimonios directos, pero contamos con una referencia ya señalada de Martín de Braga que testimonia que en el siglo VI en *Gallaecia* se seguían celebrando las *Vulcanalia* (*De Correct.* 16). Estas tenían lugar un mes después de las *Neptunalia*, es decir, el 23 de agosto, y su objetivo era similar. Ambas intentaban erradicar las consecuencias derivadas del calor y la sequía propios del verano; en este caso, el riesgo de incendios que podían arruinar las cosechas aún por recoger o las almacenadas en los graneros.

2. 6. 7. Virtudes divinizadas o dioses abstractos

Bajo el apelativo de virtudes divinizadas o dioses abstractos se incluye una enorme nómina de divinidades entre las que se encuentran: *Aeternitas*, *Clementia*, *Concordia*, *Febris*, *Fecunditas*, *Felicitas*, *Fides*, *Fortuna*, *Honos*, *Iusticia*, *Iuventas*, *Libertas*, *Mala Fortuna*, *Mens*, *Mors*, *Ops*,⁶⁹⁴ *Pax*, *Pietas*, *Providentia*, *Pudicitia*, *Salus*, *Spes*, *Tempestas*, *Tranquillitas*, *Victoria* o la propia *Virtus*. Cicerón explicaba de la siguiente manera el origen y el sentido de sus creencias:

Tanto los más sabios de Grecia como nuestros mayores identificaron y dieron nombre –y no sin justificación– a otras muchas naturalezas divinas a partir de los grandes beneficios obtenidos de ellas porque consideraban que todo aquello que reportaba un servicio importante al género humano, no podía llegar a producirse si no albergaba dentro de sí una divina benevolencia en relación a los hombres. Así es, como, unas veces, denominaban a lo nacido de un dios con el nombre del propio dios, como cuando llamamos Ceres a las cosechas y Líber, por su parte, al vino, mientras que, otras veces, se llama a la propia entidad que alberga un poder superior de tal manera, que este poder, precisamente, es el que recibe la denominación de "dios" [...] Como el poder de todas estas entidades era tan grande que no podía llegar a darse sin la existencia de un dios, la propia entidad recibió un nombre divino (N. D. 2. 23. 60-61).

El culto a estas divinidades responde, por lo tanto, al deseo de atraer o repeler determinadas realidades que escapaban al control de las personas, pero que podían repercutir enormemente en su destino. Dentro de una religiosidad pragmática como la romana, puede resultar extraña su presencia, teniendo en cuenta la especificación

⁶⁹⁴ *Ops* es una divinidad que simboliza la abundancia en general, aunque asociada casi siempre a la agricultura. A pesar de tener un significado y un uso acorde con el resto de virtudes divinizadas, su culto se inicia en época sabina por lo que su origen es diferente.

funcional y contextual de cada miembro de su panteón. Sin embargo, las realidades que simbolizan estas virtudes se caracterizaban en la mayoría de los casos por su ausencia o adversidad. Ello obligaba a desvincularlas de las divinidades existentes para evitar así posibles situaciones de desafección y, sobre todo, de ruptura de la *pax deorum*, al tiempo que se creaba un culto concreto en el que no había posibilidad de error por acudir a la divinidad equivocada. Con la llegada del Imperio, la asimilación de alguna de ellas con la figura del emperador, el avance de los valores que priorizaban los intereses del individuo sobre los de la *res publica* y la extensión de la vida militar con la que estaban especialmente asociadas este tipo de creencias explicarán su auge y expansión.

Para el caso de *Gallaecia* documentamos el culto a *Fortuna*, *Pietas*, *Concordia* y *Victoria*, las virtudes que, junto a *Salus* y *Pax* serán las que confluirán de una manera más importante en la figura del emperador y en la noción del bienestar derivado de su gobierno.

Fortuna es la personificación y divinización del propio destino que, como tal, se presenta incierta y caprichosa a individuos, pueblos e incluso a dioses, otorgando éxitos o reveses que condicionan la conclusión de todas las acciones emprendidas y haciéndose presente en múltiples escenarios que justifican la proliferación de calificativos con los que se acompaña (Bailón-García, 2006-2007: 231-232). Por su mayor exposición a contextos que pueden atraer adversidades, es en el ejército donde encontró más fieles, como así reflejan los votos documentados en el campamento de *Petavonium* (Rosino de Vidriales, Zamora);⁶⁹⁵ el único registrado *in situ* y contextualizado procedente del campamento de Ciudadela (Sobrado dos monxes, A Coruña),⁶⁹⁶ o dos de los tres hallados en Astorga (León), en los que se alude a *Fortunae Bonae Reduci*⁶⁹⁷ y *Fortunae Reduci Sanctae*⁶⁹⁸ que nos permiten, además, profundizar en el significado que alcanzaría la diosa en estos contextos.

Así, el apelativo *Bona* haría alusión a sus cualidades y funciones positivas de cara a la vida y condición humana, siendo propia también de otras divinidades como *Mens. Sancta*, por su parte, incide en el carácter sagrado de *Fortuna* al igual que el término *Dea*, con la que se combina en la inscripción procedente de *Tongobriga* (Freixo, Marco de Canaveses, Porto)⁶⁹⁹ o el *Sacrum* del otro epígrafe registrado en Astorga (León).⁷⁰⁰ *Redux*, en cambio, presenta mayor interés al tratarse de un epíteto específico de *Fortuna* y de la vida militar; está íntimamente asociado al buen retorno de las tropas⁷⁰¹ y reflejaría el carácter foráneo de buena parte de sus miembros o la

⁶⁹⁵ AE 1937, 166.

⁶⁹⁶ CIRG I, 31.

⁶⁹⁷ IRPLe, 9.

⁶⁹⁸ IRPLe, 10.

⁶⁹⁹ AE 1997, 854=HEp 7, 1997, 1194.

⁷⁰⁰ CIL II, 5664=IRPLe, 8.

⁷⁰¹ El culto a *Fortuna Redux* fue instaurado en el 19 a. C. como consecuencia de las prolongadas ausencias de Augusto en Roma y como deseo de su óptimo regreso.

costumbre de realizar el culto con anterioridad al desempeño de alguna campaña militar (Andrés Hurtado, 2005: 118-119).

Pero la popularidad del culto a Fortuna la hizo extensible a multitud de ámbitos y facetas; entre ellos, los entornos termales y su epíteto *Balnearius* presente en la inscripción hallada en Gijón (Asturias).⁷⁰² Por otra parte, el epígrafe documentado en el recinto termal de *Tongobriga*,⁷⁰³ en torno al siglo IV, aunque en relación a una remodelación que sufre el establecimiento en el siglo II (Dias, 1997: 41, 62-67), camina en un sentido análogo. En ambos casos, y sin descartar la posibilidad de algún proceso de sincretismo, debemos otorgar un sentido diferente a los votos efectuados a otras divinidades propias de estos contextos como las Ninfas, *Fons* o Neptuno. Aquí no se pretende agradecer o propiciar que sean favorables a una determinada persona las cualidades salúferas de las aguas, mantener su caudal estable o reestablecer la *pax deorum* con el *Numen* de las aguas canalizadas. Lo que realmente se busca es un destino favorable a las personas responsables de la construcción realizada, gracias a la cual podrán beneficiarse, tal como versa la inscripción asturiana, *pro salute sua et suorum*, desde un punto de vista medicinal, pero también económico, ya que su presencia se vincula en mayor medida con termas de propiedad o explotación privada.

El otro ámbito simbólico de los cultos a *Fortuna* en *Gallaecia* responde a inquietudes o finalidades de ámbito particular o comunitario sobre el destino de los individuos, sus oficios, la prosperidad de edificaciones o de ciertas etapas de la vida. Serían los casos de los epígrafes de Brandomil (Zas, A Coruña),⁷⁰⁴ A Coruña,⁷⁰⁵ los contextos de las esculturas de Braga (Martins, 2011: 48) o el de la dedicación múltiple de São Miguel das Caldas (Vizela, Braga),⁷⁰⁶ en el que se hace alusión también a *Victoria*. De esta última divinidad contamos con otra mención en Vila Mou (Viana do Castelo) (Redentor, 2011: 109), aunque, de igual modo, documentada solo en fuentes escritas (Pereira, 1906: 203). Su culto se vincula sobre todo al ámbito público, al estar asociado a la vida militar, a los éxitos del emperador, a la tutela de la *res publica* y a la consecución de diversas magistraturas.

Con el mismo número de referencias, *Pietas* aparece en una inscripción de Catoira (Pontevedra)⁷⁰⁷ y en otra de Vilar (Ames, A Coruña).⁷⁰⁸ El carácter fragmentario de la primera impide profundizar en su trascendencia y repercusión simbólica, aunque por la proximidad geográfica existente entre ambas, tal vez puedan responder a un contexto análogo y que, en el caso de Vilar, se identifica con la presencia de un veterano de la *Legio VII* e incluso de una eventual *vexillatio veteranorum* afincada en las proximidades del valle de A Maía (Ames). Andrés

⁷⁰² *CIL* II, 2701=ILS, 3719.

⁷⁰³ *AE* 1997, 854=HEp 7, 1997, 1194.

⁷⁰⁴ *CIRG* I, 40.

⁷⁰⁵ *CIRG* I, 1=IRG I Sup., 10=*CIL* II, 2558.

⁷⁰⁶ *CIL* II, 2407=RAP, 470.

⁷⁰⁷ *CIRG* II, 111.

⁷⁰⁸ *CIRG* I, 51.

Hurtado (2005: 122-123), a partir de Fears (1982: 920-921), señala a este respecto la especial veneración que estableció Trajano con esta virtud y la vinculación de la misma a su persona en una cronología próxima a la estimada para la formulación del *votum*, algo que pudo motivar su realización como una muestra más de la propaganda imperial. De igual modo, señala otras posibilidades como la de representar un gesto simbólico para remarcar el paso de la vida militar a la civil o una alusión a su paso por la *Legio VII* incidiendo en uno de sus sobrenombres: *Pía*. La falta de más referencias nos impiden confirmar o proponer nuevas hipótesis de una divinidad que personificaría, simplemente, el sentimiento que toda persona debía manifestar hacia los dioses, los elementos sagrados y el conjunto de los ciudadanos.

Finalmente, la última divinidad abstracta documentada en *Gallaecia* tiene que ver con *Concordia* y el epígrafe documentado en *Aquae Flaviae* (Vila Real) para una cronología estimada de finales del siglo I.⁷⁰⁹ Su significado simbólico incide en el componente cívico, ya que a través de su culto manifestaba la necesidad de mantener unidos y en armonía a los miembros de la comunidad en aras de alcanzar la *pax deorum*.

2. 6. 8. Otras divinidades romano-galaicas

Las fuentes de agua y, en general, cualquier acto de canalización y apropiación de sus cualidades estaban sancionados en la religiosidad romana por la presencia de dos divinidades fundamentales: las Ninfas y Neptuno. Con todo, en Roma, existían otras creaciones asociadas a estos ámbitos como *Fons* que también dejarán su huella en *Gallaecia*.

Fons era un dios vinculado a las fuentes de abastecimiento de agua que carecían de propiedades curativas o de un curso o cauce notable. Aun así, en una inscripción procedente de Chaves (Vila Real) se hace alusión a *F(ons) C(alida)*⁷¹⁰ que podría evidenciar una posible relación con aguas termales en un espacio en el que está constatado el culto a las Ninfas; aunque, posiblemente, este hecho se explique por tratarse de una alusión a un pequeño manantial en el que brotarían estas. Otras referencias aparecen en la propia *Aquae Flaviae*,⁷¹¹ en Boñar (León)⁷¹² y en Bragança.⁷¹³ El principal ritual que concentraba su culto era el esparcimiento de flores en sus aguas en determinadas fechas del año, especialmente, a mediados de octubre, cuando tenían lugar las *Fontinales* y los *Arvales* sacrificaban dos carneros en su honor.

⁷⁰⁹ AE 1973, 84=RAP, 242.

⁷¹⁰ Rodríguez Colmenero, 1997a, 622.

⁷¹¹ Carneiro, 2005, 2.

⁷¹² CIL II, 2694=IRPLE, 60.

⁷¹³ CIL II, 2609=RAP, 615.

Otra divinidad presente en el noroeste peninsular es Hércules. Las funciones y los atributos de este héroe griego en la religión romana fueron múltiples: protector de comerciantes y viajeros en asociación con Mercurio; procurador de la fecundidad de los campos y los rebaños en relación con Marte y otras divinidades como Silvano; protector del hogar y de la familia; sanador de ciertas enfermedades; sancionador de juramentos; patrón de los gladiadores, y dios de las armas en vinculación con Marte y Victoria (Toutain, 1928). Esta última finalidad es la que podemos intuir en *Gallaecia* a partir del voto efectuado en relación a un posible santuario de Hércules en el campamento de *Petavonium* (Rosino de Vidriales, León) por *Marcus Sellius Luci*, prefecto militar de la *Alae II Flaviae Hispanorum Civium Romanorum* (Vigil, 1961, 104-105).⁷¹⁴ Las otras dos menciones epigráficas a Hércules no nos permiten concretar sus funciones y atributos, puesto que en el caso de Lindoso (Ponte da Barca, Viana do Castelo)⁷¹⁵ solo se conserva su teónimo y en el de Braga⁷¹⁶ únicamente se recogen los nombres del dios y del dedicante.

De mayor controversia es la presencia o ausencia de votos efectuados a las *Matres* en nuestro espacio de estudio. Así, la referencia de mayor credibilidad se documenta en Nocelo da Pena (Sarreaus, Ourense), en donde se realiza un voto a las *Matres Civitatis*,⁷¹⁷ acompañado de la figuración de tres cabezas humanas talladas sobre su campo epigráfico. Seguiría, de este modo, el modelo de culto efectuado en otros puntos del Imperio de donde eran originarias estas deidades como las Galias o Germania. Sin embargo, tal como señala Alfayé (2011: 88), no existe consenso a la hora de interpretar el teónimo⁷¹⁸ y tampoco para definir el epígrafe como el propio de un *votum* o el de una estela funeraria bifronte.

Algo similar sucedería con las otras tres referencias a las que hemos tenido acceso, como son la de San Esteban del Toral (Bembibre, León);⁷¹⁹ la documentada en el ábside del foro de *Tongobriga* (Freixo, Marco de Canaveses, Porto),⁷²⁰ acompañada de importantes restos de *tegulae*, carbones y cenizas que evidenciarían una estructura cubierta para realizar sacrificios (Dias, 1997: 72-73), o la procedente de Monte Mozinho (Penafiel, Porto) (Soeiro, 1998a: 266). Esta última, hallada fragmentada y descontextualizada, se complementa nuevamente con la representación de tres figuras femeninas con túnicas y mantos plegados, portando una de ellas un niño y otra una pátera.

⁷¹⁴ AE 1963, 16. En este voto, además, se incluye una variante de la fórmula *voti compotem aliquem facere* analizada por González-Rodríguez y Ortiz-de-Urbina (2017), con la que se ponía de manifiesto cómo la construcción del monumento y del posible santuario al que parece aludir responderían a un cumplimiento por parte de la divinidad de aquello que *Marcus Sellius Luci* había solicitado.

⁷¹⁵ RAP, 265.

⁷¹⁶ RAP, 264.

⁷¹⁷ IRG IV, 1=AE 1976, 295.

⁷¹⁸ HEP 2, 1990, 173.

⁷¹⁹ HEP 7, 1997, 379.

⁷²⁰ HEP 10, 2000, 741.

En cualquier caso, de confirmarse estos ejemplos y otros que puedan aparecer, estaríamos ante la posible penetración de cultos de origen indoeuropeo relacionados con la fertilidad (Núñez y Blanco, 2002: 54; Garman, 2008) y el tránsito al *Más Allá* (Green, 1995), dependiendo del autor que sigamos, como consecuencia de ese continuo tránsito de personas que se produce en torno al ejército y a la administración del Imperio romano.

Otra divinidad constatada en nuestro *corpus* epigráfico es *Poemana*. Esta aparece en una inscripción reaprovechada como sillar en la muralla de Lugo,⁷²¹ en la que se menciona un *coll[e]gium divi aug[...]* que, presumiblemente, sería el encargado de realizar el *votum*. El carácter fragmentario del campo epigráfico impide conocer la naturaleza de esta asociación religiosa, aunque, probablemente, tenga que ver con el flaminado imperial asentado en la capital del *conventus*. Esta *Poemana* probablemente se relaciona con *Pomona*, antigua divinidad romana vinculada con los árboles frutales y con una relevancia simbólica notable, como así refleja el hecho de que contara con un flaminado propio. Se trataría, por lo tanto, de una diosa de carácter agrario y con connotaciones próximas a las ninfas por su carácter fertilizante.

Propio del ámbito agrario era también *Bonus Eventus*, cuyo testimonio fue documentado en un voto de Braga bajo el apelativo *deo sancto*⁷²² y en otra posible referencia en el ya comentado y dedicado a *Hermes Devori* de Outeiro Seco (Chaves, Vila Real).⁷²³ Ambas inscripciones pueden ser ilustrativas de la evolución que experimentó su culto a lo largo del Imperio.⁷²⁴ Así, inicialmente, tenía un significado de divinidad agraria protectora de las cosechas e íntimamente ligada con la abundancia y la fertilidad, razón por la cual era venerada como una divinidad más, tal como se aprecia en el caso de Braga en donde, incluso, el *votum* se realiza *ex praecepto*, es decir, por orden de *Bonus Eventus*. Sin embargo, con el paso del tiempo fue perdiendo esa referencia agraria y pasó a ser invocada en cualquier contexto de la vida, como bien ejemplifica su mención en el voto de *Hermes Devori* en relación a la celebración de *munera gladiatorum*.

Por último, debemos señalar la posible alusión a Consus en una inscripción hallada en Puente de Domingo Flórez (León).⁷²⁵ Como tuvimos ocasión de ver en el capítulo I, el voto coincide con una de las áreas geográficas en donde tiene mayor incidencia el culto a la divinidad prerromana Cosus. Esta realidad abre la posibilidad de que estemos ante una variante morfológica de Cosus, o ante una adaptación sincrética relacionada con la faceta protectora de los graneros, las cosechas y los animales vinculados a las tareas agrícolas del dios romano Consus, que, a su vez,

⁷²¹ *CIL* II, 2573=IRG II 23.

⁷²² *CIL* II, 2412.

⁷²³ *CIL* II, 2473=RAP, 202.

⁷²⁴ Fuera de nuestro espacio de estudio, el culto a *Bonus Eventus* se constata en *Segobriga* (Saelices, Cuenca) (*CIL* II, 3095), Villanueva del Río y Minas (Sevilla) (*ILER*, 431), Sepúlveda (Segovia) (*CIL* II, 5095), *Astigi* (Écija, Sevilla) (*CIL* II, 1471) y Mataró (Barcelona) (*CIL* II, 4612).

⁷²⁵ *AE* 1998, 764.

mantenía una estrecha asociación con *Ops*. Por los motivos expuestos en su momento, consideramos más probable la primera de las opciones.

2. 7. CULTOS ORIENTALES EN LA *GALLAECIA ROMANA*

La incorporación del noroeste peninsular al orden político romano supondrá una nueva mentalidad y una síntesis religiosa original dotada de los elementos y características tratados hasta el momento. Pero, además de todo ello, el Imperio romano servirá de puente para la introducción de nuevos cultos de procedencia oriental que acabarán por definir el sustrato religioso galaicorromano.

A diferencia de lo visto en el capítulo I en donde al hablar de cultos orientales nos referíamos a la religiosidad introducida en determinados puntos del litoral de nuestro espacio de estudio por navegantes fenicios y púnicos, aquí trataremos realidades simbólicas más heterogéneas, de diferentes sectores sociales y en diversos territorios, generalmente urbanos y muy romanizados.

De este modo, analizaremos creencias de origen igualmente púnico (*Africa o Dea Caelestis y Frugifer*), pero también otras egipcias (Isis y Serapis), iranianas (Mitra y Sol Invicto), frigias (Cibeles), griegas (Némesis, Asclepio, Core) y hebreas (cristianismo). Todas ellas compartirán con los cultos orientales de la Edad del Hierro el hecho de ser realidades aisladas y practicadas, casi en exclusiva, por los mismos individuos que las introducen y, por lo tanto, condenadas a una desaparición más o menos temprana. La excepción será el cristianismo, al cual, por su relevancia en el pensamiento simbólico de nuestro territorio, le dedicaremos el último capítulo de esta tesis.

La persecución de un dios ajeno a la religión romana podía suponer la violación del mismo, la ruptura de la *pax deorum* y la consecuente ruina de Roma. Por este motivo, los romanos siempre quisieron adoptar los cultos de los principales dioses de los pueblos que sometían con el fin de ganarse su benevolencia y para que contribuyeran a mantener su grandeza en un gesto que, más que tolerancia religiosa, implicaba interés político.

Dentro de esta percepción resulta comprensible la incorporación de cultos en auge en territorios orientales o de otros ya introducidos en la propia Roma. Todos ellos eran, en cierta medida, herederos de las importantes transformaciones que, a nivel simbólico, se habían desarrollado en época helenística en la parte oriental del Imperio. Aquí los valores cívicos e impersonales dieron paso a expresiones religiosas que hacían hincapié en la importancia del individuo y en la búsqueda de una satisfacción y salvación personal. Fue así como antiguas tradiciones de origen griego como los misterios de Eleusis, el pitagorismo o el orfismo incidirán en el culto de nuevas divinidades caracterizadas por haber conocido o vencido a la muerte o por poder evadir ese destino tan temido por la naturaleza humana. De este modo, se

confeccionaron unas divinidades cercanas al hombre, interesadas en su progreso espiritual y personal. De igual modo, se practicaron rituales en los que se rememoraban e imitaban sus acciones y que marcaban la vida del creyente, al mismo tiempo que lo hacían miembro de una comunidad de iguales dentro de una sociedad romana cada vez más jerarquizada. Pero, sin duda, la promesa de salvación e inmortalidad era la principal innovación de estas religiones denominadas mistéricas, precisamente, por ser conocedoras de este misterio y por restringirlo en exclusiva a sus fieles.

La religión romana, en cambio, se basaba en lo concreto, lo particular y lo inmediato. Además, por su carácter cívico el individuo tan solo importaba en la medida en que formaba parte de un grupo, la familia, por medio de cultos privados, o la propia Roma, a través de rituales públicos para asegurar la protección de los dioses; de ahí que los cultos romanos fuesen considerados por muchos un deber cívico más que una devoción personal.

Los dioses de los cultos mistéricos, sufridores en primera instancia de todo tipo de calamidades y padecimientos hasta la muerte, pero que, de una manera u otra, acababan resucitando, eran la expresión clara del deseo humano acerca de su destino y de la búsqueda de una esperanza en una vida futura. A través de su muerte, estas divinidades adquirían una posición privilegiada para comprender los problemas, las necesidades e inquietudes de las personas. Así mismo, por medio de la garantía de la salvación se convertían a los ojos de los romanos en unas realidades más cercanas y generosas que sus distantes dioses. De este modo, los cultos orientales traían consigo una nueva relación con los dioses que satisfacía en mayor medida las necesidades existenciales de la gente.

Tal como vimos al tratar la transición de la Edad del Bronce a la del Hierro, cuando una determinada religión deja de ser válida o útil para explicar determinados problemas a los que se enfrenta la sociedad o cuando, directamente, se percibe como inoperante para solucionarlos, se produce una crisis que favorece la introducción de nuevas creencias. Desde la óptica romana, a excepción del cristianismo, en una época de cierta crisis religiosa manifestada en las reformas iniciadas por Augusto, los cultos orientales eran útiles para la comunidad puesto que aportaban nuevos componentes sin socavar en ningún momento las bases cívicas y políticas del Imperio. Si a esto añadimos una cierta concepción de los dioses como elementos susceptibles de intercambio, podemos entender la aceptación y expansión de estos cultos en el Imperio y su llegada a nuestro espacio de estudio. Más, si cabe, si tenemos en cuenta que entre los siglos II-III, momento en que se produce este fenómeno, las sociedades galaicorromanas están inmersas en un proceso de redefinición de los componentes de su religiosidad.

Todos los estudios sobre estos cultos orientales desarrollados desde el trabajo pionero de García y Bellido (1967), al igual que la presente investigación, parten de la

dificultad de carecer de una fuente literaria que ilustre su práctica en Hispania. Esto nos obliga a depender de las fuentes arqueológicas y epigráficas que, si bien desprenden una información relevante, apenas informan sobre el trasfondo de estos cultos en el noroeste peninsular, puesto que carecemos de datos sobre participantes, peculiaridades rituales, gestos, organización, etc. Sirva como ejemplo de esta realidad las palabras de mediados del siglo III del obispo Cipriano que, en relación al ritual cristiano, afirmaba que *algunas cosas se hacen de manera distinta en la mayoría de las otras provincias, según las diferentes regiones y poblaciones* (CYPR. 75. 6). Aunque es evidente que el carácter abierto del cristianismo frente al hermetismo y secretismo del resto de cultos místicos contribuyó a esta variedad, lo cierto es que la diversidad de rituales pudo haber sido un elemento característico de todas estas manifestaciones religiosas en función del territorio. Por ese motivo, adquiere aquí especial importancia el análisis de la figura del dedicante, puesto que su naturaleza nos puede iluminar acerca del sentido, la finalidad y la representatividad del culto, y como consecuencia de que nuestras principales fuentes textuales sobre los rituales insinuados en el registro arqueológico aluden a territorios distantes, fundamentalmente, a Roma y a Alejandría.

En relación con esto último, el componente social responsable de la introducción de estos cultos se corresponderá casi siempre con sectores sociales de origen extranjero del ámbito del comercio, de la administración o del ejército. Por ello, la mayoría de las referencias procederán de núcleos urbanos o próximos a centros mineros, espacios en los que se concentraban sectores administrativos y militares inmigrantes que portaban nuevas expresiones religiosas vigentes en otros puntos del Imperio. De igual modo, las vías de comunicación serán elementos a tener en cuenta. Finalmente, otro protagonista fundamental será el ejército que, como si una pequeña Roma se tratara, se componía de personas de orígenes diversos o que habían estado en otras provincias en las que los cultos orientales estaban en auge.

Pero, sin duda y, tal como anunciábamos, el principal factor que contribuyó a que los cultos orientales se introdujesen en el noroeste peninsular fue su propia integración en el Imperio. Prueba de ello será que la mayor parte de los testimonios documentados procederán, al igual que las divinidades galaicorromanas, de los votos efectuados por ciudadanos romanos en epígrafes que siguen una lógica y un ritual eminentemente romanos.

2. 7. 1. Los cultos egipcios: Isis y Serapis

Los dioses egipcios que llegan a *Gallaecia* poco tendrán que ver con aquellas manifestaciones simbólicas vigentes en el Egipto faraónico, puesto que lo que se introducirá en el Imperio será la versión de determinadas creaciones,

fundamentalmente Isis y Serapis, que diversos comerciantes asimilaron en Alejandría en tiempos de los Lágidas (Alvar, 1981, 2001 y 2012).

Aunque, tal como veremos, es posible encontrar referencias aisladas a uno u otro dios, hemos de considerar ambas entidades como elementos de una misma realidad que, a su vez, esconden otra que representa el verdadero misterio y significado de sus cultos: la devoción a Osiris. De este modo, aunque Isis y Serapis sean las principales divinidades egipcias documentadas en nuestro espacio de estudio, y en el conjunto del Imperio romano, el verdadero protagonista y el que da sentido a sus rituales es Osiris. Este, con su muerte y resurrección por mediación de Isis, sirve de referente a lo largo de todos los cultos al devoto que se inicia en sus misterios. Estamos, pues, ante unos cultos cuyo misterio no solo radica en el secretismo de sus gestos y celebraciones, sino también en la propia naturaleza de la divinidad venerada. Esta se esconde en la figura de Isis (pieza fundamental en su resurrección), en Serapis (dios alejandrino identificado con él)⁷²⁶ y a través de otras manifestaciones, presentes también en nuestro espacio de estudio, como son el buey Apis (Blanco Freijeiro, 1984) o la figura del niño Harpócrates (Acuña, 1988) igualmente símbolos de su entidad.

Su díada principal, formada por Isis y Serapis, se caracteriza por una fisionomía y función propias de dioses ctónicos y esotéricos. No obstante, también desempeñan labores de regulación de la realidad cotidiana de los seres humanos, al actuar como ordenadores del cosmos, protectores de los soberanos y fuente de fertilidad y regeneración de los recursos agrarios. De ahí que se conviertan en un culto total y potencialmente exitoso para cualquier sociedad.

Para el conjunto de Hispania, Alvar (2012: 20) ha desacreditado una posible continuidad y origen de estos cultos en época prerromana en determinados puntos del litoral mediterráneo y de las Islas Baleares, al igual que un eventual origen norteafricano de los mismos. En su lugar ve en la introducción de estos cultos en época romana una labor directa de comerciantes procedentes de Alejandría en puntos como Cartago Nova y Ampurias y, por lo tanto, un fenómeno ajeno a la participación de sectores administrativos y del ejército romano⁷²⁷ y también del imperio cartaginés. Sin embargo, es necesario indicar que, si bien es cierto que estos agentes que introducen los cultos egipcios no están relacionados en un primer momento con

⁷²⁶ Serapis constituye una de las principales muestras de apropiación política e ideológica de un culto. A comienzos del siglo III a. C., Ptolomeo Sóter pensó que para reforzar la unidad de su reino sería bueno crear un nuevo dios capaz de congrega por igual tanto a egipcios como a griegos. Así, gracias a la labor del sacerdote egipcio Manetón y del griego Timoteo (miembro de los Eumólpidas de Eleusis) instauró un nuevo culto bajo la figura de Serapis. Su éxito estaba garantizado, al reunir en él la popularidad de las creencias y rituales efectuados en honor a Isis y a Osiris, y al identificarse como una fusión de las divinidades Osiris y Apis.

⁷²⁷ Alvar (2012: 22) y Wagner junto al mismo Alvar (1981: 330-331) desacreditan la validez de la temprana referencia a Serapis producida por las tropas de Metelo en *Castra Caecilia* por pertenecer a un ejército en lucha, en pleno desplazamiento y, por lo tanto, sin arraigo en los territorios en los que se documentó.

sectores dependientes de la administración o del ejército romano, su desarrollo y expansión no sería posible sin una postura favorable a los mismos por parte de Roma, como así ocurrió por parte de los Flavios y los Antoninos, especialmente, con los gobiernos de Calígula, Claudio o Adriano.⁷²⁸

Los primeros testimonios hispanos de cultos a Isis y Serapis se sitúan en torno al cambio de era, tal como acredita el santuario de Ampurias (Alvar y Muñiz, 2002: 245). A partir de aquí adquirirán una representatividad cada vez mayor a lo largo del siglo II. No obstante, a partir del siglo III ya no se documentan, a pesar de que en el resto del Imperio continuarán vigentes, como así lo demuestra la construcción en el siglo IV de los santuarios de Ostia o de Cirene (Alvar y Muñiz, 2002: 250).

Si nos centramos en el noroeste peninsular, la constatación de cultos egipcios se fundamenta en ocho inscripciones, dos estatuillas, una lucerna con posibles vinculaciones rituales y un eventual santuario.

Con respecto al conjunto epigráfico, Astorga destaca por la presencia de dos de ellas.⁷²⁹ Ambas comparten dos rasgos comunes que son fundamentales para comprender la verdadera trascendencia y significado de los votos a Isis y a Serapis realizados en nuestro territorio. En primer lugar, las referencias se encuadran dentro de una enumeración de dioses entre los que se incluyen, en ocasiones, otras entidades simbólicas orientales. Así, en una de ellas⁷³⁰ el voto se realiza a Isis y a Serapis junto a una entidad denominada *Invicto Deo*. Esta fórmula, aunque García y Bellido (1968: 205) entendiese que podría interpretarse como un epíteto de Serapis, en nuestra opinión y junto a otros autores como Alvar (2012: 131), se debe considerar como alusión a uno de los epítetos más frecuentes del dios Mitra. En la otra,⁷³¹ en la que junto al epígrafe se incluye la representación de un árbol y dos aves que miran hacia dentro, se realiza un voto en honor a Isis bajo la denominación infrecuente de *Isis Myronyma*,⁷³² a Serapis con otro inusual epíteto de *Sancto*,⁷³³ a Core *Invicta*; a Apolo *Granus*, que representa una variante del Apolo clásico dotado de santuario en Grand y con un culto muy extendido por las provincias danubianas y la Britania, y, finalmente, a Marte *Sagatus*, una nueva variante local del dios romano procedente, posiblemente, del norte de Italia (Alvar, 2012: 131-132).

⁷²⁸ No obstante, el culto a Isis, según Suetonio (*Tib.* 36) y Tácito (*Ann.* 2. 85) no se vio exento de prohibiciones, llegando incluso a insinuar que con el mandato de Tiberio se destruiría su santuario instalado en Roma y se arrojaría su imagen al Tíber.

⁷²⁹ *IRPL*e, 12=AE 1968, 232 y *IRPL*e, 13=AE 1968, 230.

⁷³⁰ *IRPL*e, 12=AE 1968, 232.

⁷³¹ *IRPL*e, 13=AE 1968, 230.

⁷³² Este epíteto se documenta en una placa de plomo de Baelo Claudia y en una inscripción de Sínope (*RICIS*, 309/0102) (Alvar, 2012: 131-132).

⁷³³ Este epíteto parece que hay que entenderlo como una interpretación particular de *Silvanus Melanio*, ya que en otro voto que efectúa en la misma ciudad de Astorga a la tríada capitolina dedica esta fórmula a la diosa Minerva. Con todo, en regiones como Ostia también está recogida la conjunción de Serapis con el término *Sancto* (*RICIS*, 503/1111) (Alvar, 2012: 131-132).

El segundo elemento a destacar es la naturaleza de la autoría de ambos epígrafes, dos procuradores imperiales: para el primer caso, *Claudius Zenobio* y, para el segundo, *Iulius Silvanus Melanio*. Con respecto a *Claudius Zenobio*, poca información tenemos acerca de su origen y *cursus honorum*, pero para el caso de *Silvanus Melanio* sabemos que habría ocupado el cargo de *procurator argentarium* y *flamen* de Pomona en Dalmacia y el de *procurator augusti* en Lyon antes de situarse en Astorga como *procurator augustorum* de la Hispania Citerior, tal como acreditan otras inscripciones atribuidas a su figura.⁷³⁴

De este modo, en el caso de *Silvanus Melanio* bien podríamos estar ante un voto con el que, junto a otros efectuados en la misma *Asturica Augusta* a la tríada capitolina y uno en honor a la Némesis de Esmirna y a la Buena Fortuna y demás divinidades de Astorga, quisiese mostrar las principales divinidades de los territorios en los que ejerció su labor más que plasmar una creencia personal y, mucho menos, la existencia de una comunidad de creyentes de las divinidades mencionadas.

En cualquier caso, esta realidad, extrapolable también al voto de *Claudius Zenobio*, ilustra bastante bien la que estará presente en el resto de inscripciones vinculadas a los cultos egipcios: a través de las figuras administrativas del Imperio, y con la complicidad de los emperadores, el culto a Isis y Serapis se convirtió en un instrumento cívico más y en un símbolo análogo al culto imperial, aunque subordinado a este, de fidelidad a Roma bajo una nueva apariencia con la que se pretendía enriquecer la religión tradicional (Alvar y Muñiz, 2002: 248; Alvar, 2012: 32). Esto provocará un relativo y aparente éxito de los cultos egipcios en el noroeste peninsular y en el conjunto de Hispania, pero no podrá evitar que sus testimonios se restrinjan a personajes vinculados con la administración y a ciertos miembros de la oligarquía.

Los misterios egipcios no eran exclusivistas, en el sentido de que sus iniciados podían practicar y acudir a otro tipo de rituales. No obstante, el hecho de que en muchas de las inscripciones el nombre de Isis y Serapis aparezca junto a otros dioses ayuda a comprender mejor su culto como propio de un ciudadano romano más que como una devoción o sistema de creencias. Idéntica situación se constata en la inscripción recuperada en León.⁷³⁵ En ella, Isis y Serapis aparecen acompañados de los dioses, Esculapio y Salud, figuras de origen griego relacionadas con la salud, pero que pueden vincularse también con cultos místicos. En cuanto a los dedicantes, volvemos a estar ante figuras relevantes de la administración y la aristocracia romana (*gens Cassia*), como el senador *Casius Paulinus Augustanius Alpinus Bellicus Sollers*, probablemente legado de la *Legio VII*, y su hijo o hermano, procurador imperial que llegaría a León procedente del norte de Italia (Pflaum, 1966; Alvar, 2012: 130).

En las proximidades de León, en Quintanilla de Somoza, se documentó otro epígrafe escrito en griego, en el que la figura de Isis desaparece, pero se mantiene la

⁷³⁴ *CIL* III, 12732 y *CIL* XIII, 1729.

⁷³⁵ *IRPLE*, 16=AE 1968, 235.

de Serapis.⁷³⁶ La inscripción se acompaña, además, de la representación de dos discos exteriores y de un templete rematado en un frontón sustentado por dos pilastras entre las cuales se diferencia una mano derecha con los dedos abiertos. Como en los casos anteriores, el dios egipcio aparece inmerso en una nómina en la que se incluyen la figura de Zeus y la del enigmático *Ιαώ*, cuyo teónimo se sitúa en el interior de la mano anteriormente mencionada y que es identificado por unos autores con Dionisio-Baco y la tradición órfica y, por otros, con Yahvé. Alvar (2012: 133-135), por su parte, ve en esta representación un paralelo a la presente en una estatuilla de jaspe marrón del siglo I procedente de la colección Capello del Museo de Kassel y en donde se escenifica la figura de Isis sentada hacia la derecha con Harpócrates sentado sobre sus rodillas. A los pies de dicha imagen se representa un modio del que surgen tres espigas y por debajo del mismo se insiere la palabra *Ιαώ*. Siguiendo esta analogía, el autor vincula este teónimo con la producción cerealista y consecuentemente con Osiris/Serapis, al que sustituiría. Sin embargo, al ignorar la figura del dedicante y, con ello, su nivel de conocimiento sobre estos cultos, puesto que el hecho de escribir en griego no es ni mucho menos significativo de ello, tal como ejemplifica el voto de *Silvanus Melanio* a Némesis,⁷³⁷ no nos atrevemos a seguir dicha interpretación. En nuestra opinión, la mención a Zeus puede relacionarse con un intento de representar la figura de Júpiter de acuerdo con la tradición griega que se pretende materializar desde la propia elección de la lengua del voto. De este modo, estaríamos, de nuevo, ante una referencia a Júpiter, acompañado de Serapis que, otra vez, constituiría más una mención que una devoción a sus misterios y rituales.

Si nos trasladamos al actual territorio portugués encontramos una primera inscripción documentada en *Bracara Augusta* en la que solo se hace referencia a la figura de Isis.⁷³⁸ Aquí el carácter oficial se evidencia a través del epíteto *Augusta Sacrum* y de la figura de *Lucretia Fida*, sacerdotisa encargada del culto imperial en el *conventus bragaraugustano*. A dos kilómetros de *Aquae Flaviae* y formando parte de la actual iglesia de Outeiro de Jusão, se registró un voto realizado por Cornelia a la figura de Isis bajo el peculiar teónimo de *Insidi*.⁷³⁹ El carácter escueto de la información de este voto no nos permite ir más allá de la referencia a una ofrenda a Isis, aunque el hecho de hallarse en las proximidades de un núcleo urbano nos invita a ver en él una muestra más de la realidad descrita hasta el momento.

Situación diferente parece haber sido la constatada en el santuario de Panóias (Vila Real) (Alföldy 1995, 1997 y 2002a; Balboa, 2002: 26-28; Marco Simón, 2005: 318-319; Santos, 2010a: 149-150), en el que se insieren dos de las ocho inscripciones que aluden a cultos egipcios en el noroeste peninsular. Tal como vimos en el capítulo I, Panóias es considerado por gran parte de la historiografía como un ejemplo de

⁷³⁶ *CIL* II, 5665=AE 2000, 762.

⁷³⁷ *IRPLE*, 14=AE 1968, 231.

⁷³⁸ *CIL* II, 2416=RAP, 454=ILER, 352.

⁷³⁹ AE 1956, 255=RAP, 455.

santuario prerromano tipo *nemeton*. Sin embargo, ciertos elementos relacionados con los cultos egipcios nos hacen ver en él un intento de crear una especie de *serapeum* o *iseum* por parte de su fundador, el senador *Gaius C. Calpurnius Rufinus*, oriundo de Pergue (Panfilia), tierra en donde este tipo de cultos están bien atestiguados (Alvar, 2012: 138-146). Este romano, tal vez reaprovechando un espacio sagrado para los habitantes de la zona, los *lapiteas*, realiza toda una serie de intervenciones hasta configurar un verdadero centro religioso en el que parecen cobrar protagonismo los cultos egipcios. Sin embargo, la propia disposición del santuario, en la que cada parte detalla los pasos a seguir en el ritual, muestra el carácter ajeno a los habitantes de ese territorio y el origen artificial y personal del culto, centrado en el propio *Calpurnius Rufinus*, lo que, por otro lado, explicará su rápido abandono.

Como ya vimos, Panóias se define como un santuario rupestre al aire libre de gran extensión que ha llegado a la actualidad sumamente alterado: en el siglo XVIII contaba con al menos once rocas adaptadas para el ritual, dos de ellas con inscripciones (Argote, 1732), pero hoy en día solo conservamos cuatro y una de las que contenían escritura. Esta última se trata de un soporte ligeramente inclinado, de escasa altura y con cuatro oquedades con sus respectivos textos en sus bordes y lados norte y este. El segundo conjunto relevante se corresponde con una piedra de mayor tamaño dotada de una escalera en cuya cima se conserva un campo epigráfico de imposible lectura. Las otras dos estructuras, situadas entre ambas rocas, son igualmente soportes pétreos modificados para llevar a cabo rituales que estarían explicados por sus respectivos epígrafes, pero de los cuales solo se han conservado los campos epigráficos.

El conjunto se completaría con numerosos hoyos y ciertas canalizaciones que vertebrarían cada parte del santuario. A estos elementos hay que añadir, además, la posible existencia de tres relieves podomorfos, hoy en día desaparecidos, pero que Argote (1732) sitúa en lo que él denomina la "Fraga L". De ellos, dos se situarían en dirección contraria a dos cavidades y el tercero, un pie derecho, se localizaría perpendicularmente en frente del otro pie derecho. Tal escenificación haría que cada pie se encontrase al lado del canal por el que se deslizarían los fluidos desde las cavidades a la base de la roca. Al margen de una posible alegoría a los dioses egipcios en clave fertilizante con referencias a las propiedades del río Nilo (Alvar, 2012: 138-146), lo cierto es que la asociación entre podomorfos y cultos egipcios está atestiguada por todo el Imperio. Por tanto, aunque no es posible verificar su existencia, no supondría un elemento distorsionante para interpretar el conjunto como espacio sagrado vinculado a rituales místicos egipcios.

Si pasamos a analizar las inscripciones, la situada en una pequeña roca en frente al conjunto en el que se documentan las cuatro restantes, hoy en día desaparecida, pero registrada por Aguiar (1721) y Argote (1732) y reconstruida por Alföldy (1997: 187), versaría de la siguiente forma:

*DIIS [DEABUSQUE TEMPLI] / HUIUS HOSTIAE QUAE CA/DUNT HIC
IMMOLATUR / EXTA INTRA QUADRATA / CONTRA CREMATUR / SANGUIS
LACICULIS IUXTA / SUPERF(und)ITUR / [G(aius) C[...]] CALP(urnius) RUFINUS
V(ir) C(larissimus)]⁷⁴⁰*

En ella se realiza un voto a las divinidades consagradas en el espacio sagrado y se indica que en ese punto se habían de inmolar las víctimas de los sacrificios, que sus vísceras se debían quemar en las cavidades cuadrangulares situadas frente a la inscripción y que su sangre se tenía que verter en las pequeñas oquedades de al lado.

Siguiendo el recorrido trazado por Alföldy (1997), las siguientes inscripciones se corresponden con las situadas en la gran roca, las únicas conservadas. La primera de ellas contiene la siguiente inscripción:

*DIIS SEVE[R]IS IN HOC / TEMPLO LO[CA]T[IS] / AEDEM G(aius) / C[...]
C/ALP(urnius) RU/FINUS V(ir) C(larissimus)]⁷⁴¹*

En este caso ya se mencionan dos elementos importantes. Por un lado, la naturaleza de los dioses venerados en el santuario, y por otro, la alusión a un posible templo. Con respecto al primero, la interpretación tradicional y la presente en el mundo simbólico romano de los dioses severos se corresponde con los protagonistas de la vieja tradición griega de los misterios de Eleusis, es decir, Plutón y Proserpina. Sin embargo y, tal como señala Alvar (2012: 138-146), estas figuras también son equivalentes a Isis y Serapis, que en período alejandrino incorporan ciertos elementos de dichos misterios.

Continuando hacia la cara norte de la roca, encontramos un tercer epígrafe escrito en griego, quizás para remarcar el carácter misterioso del conjunto y, como decíamos, con alusión directa a Serapis. Sin embargo, un aspecto llama la atención sobre el alto conocimiento que el autor del conjunto parecía disponer sobre los cultos egipcios y es que, el epíteto de Serapis, *Υψίστω* (Altísimo), solo aparece en las tierras del Nilo (Alvar, 2012: 138-146):

*Υψίστω Σεράπιδι σὺν γάστρᾳ καὶ μυστα ρίοις G(aius) C[...]] CALP(urnius) /
RUFINUS V(ir) C(larissimus)]⁷⁴²*

La cuarta inscripción sigue con la explicación de los rituales, al indicar que en el recinto sacro se realizó una cubeta en la que se debían quemar las víctimas

⁷⁴⁰ *CIL* II, 2395e.

⁷⁴¹ *CIL* II, 2395a.

⁷⁴² *CIL* II, 2395c.

ofrendadas. Además, se realiza un voto *a los dioses y a las diosas y a todos los numina de los lapiteas*. Esta dedicatoria parece remarcar la intención de *Calpurnius Rufinus* de ganarse la aceptación del espacio sagrado por parte de la población local, mencionando a unas divinidades que no se especifican y que, por lo tanto, no serían las destinatarias reales de los rituales. El texto de la inscripción sería el siguiente:

*DIIS DEABUSQUE AE/TERNUM LACUM OMNI/BUSQUE NUMINIBUS / ET
LAPITEARUM CUM / HOC TEMPLO SACRAVIT / G(aius) C[...] CALP(urnius)
RUFINUS V(ir) C(larissimus) / IN QUO HOSTIAE VOTO / CREMANTUR*⁷⁴³

Finalmente, en el último de los epígrafes se alude a una nueva cavidad destinada a la mezcla de unos elementos, presumiblemente líquidos, que no se especifican, pero que están a buen seguro relacionados con los rituales practicados en el santuario:

*DIIS CUM HOC / ET LACUM QUO/ VOTO MISCE/TUR / G(aius) C[...]
CALP(urnius) RUFI/NUS V(ir) C(larissimus)*⁷⁴⁴

Del conjunto conservado podemos deducir que las víctimas se inmolarían en el exterior del santuario. A continuación, serían descuartizadas destinando sus vísceras a rituales crematorios y su sangre a derramamientos a través de canales y hoyos. De igual modo, por la alusión al término latino *templum*⁷⁴⁵ podemos interpretar que en su interior estarían presentes otras estructuras dotadas de cubrición que servirían para amparar de los no iniciados la realización de los misterios, almacén de ofrendas y elementos rituales, etc. Ahora bien, ¿podemos intuir a partir de estos datos una reconstrucción de determinados rituales y definir el espacio como propio de cultos místicos de origen egipcio? La respuesta es complicada porque, al igual que sucederá con otros cultos místicos diferentes al cristianismo, poco se sabe acerca de los mismos como consecuencia del gran recelo con el que los iniciados guardaban las claves de los mismos.

Los rituales ordinarios referentes al culto a Isis se desarrollaban día a día y comenzaban desde el amanecer. En este momento los sacerdotes descubrían la figura de los dioses que habitaban en el interior del santuario, mientras se proferían palabras en lengua egipcia cuyo contenido desconocemos. Estas imágenes eran vestidas y aseadas cada mañana y el momento más importante del día era cuando se vertía agua del canopo (símbolo de Isis), preferiblemente del río Nilo, a modo de símbolo de la irrupción en el santuario de Osiris. Antes de que anocheciera se volvían

⁷⁴³ *CIL* II, 2395b.

⁷⁴⁴ *CIL* II, 2395d.

⁷⁴⁵ *CIL* II, 2395b y *CIL* II, 2395a.

a cubrir las imágenes. Además, a lo largo del día se realizaban cantos y bailes que seguían con especial devoción la música emitida por los sistros y que simbolizaban a la diosa Isis. Estas ceremonias tenían especial relevancia en las dos principales fiestas que vertebraban el culto a Isis en el calendario romano: el *Navigium Isidis*, celebrada en torno al 5 de marzo y que recreaba el inicio de la búsqueda del cuerpo de Osiris por parte de Isis, y la *Inventio Osiridis* o *Isia*, que tenía lugar del 29 de octubre al 1 de noviembre y escenificaba el final de la búsqueda del cuerpo desmembrado de Osiris, la realización de los cultos funerarios practicados por Isis y la resurrección del dios. Así mismo, el calendario romano reservaba la fecha del 25 de abril para una festividad dedicada, exclusivamente, a la figura de Serapis, pero, como bien señala Alvar, a día de hoy *nos es desconocido qué se festejaba en ella*, aunque se supone que conmemoraba la consagración de alguno de sus templos (2001: 226).

Sin embargo, los rituales más importantes de los cultos místéricos eran los relacionados con la iniciación de nuevos miembros. La principal fuente de información a este respecto la constituye *Las Metamorfosis* de Apuleyo (11. 22) que refleja la experiencia de los iniciados en los misterios. De este modo, el neófito recrearía en el transcurso de los mismos la muerte y resurrección de Osiris de la mano de Isis, descendiendo a los infiernos y retornando a este mundo atravesando los cuatro elementos cósmicos de la cosmología egipcia, para contemplar finalmente la figura de Osiris. Apuleyo añade que estos rituales terminaban con un banquete ritual, aunque sin detallarlo.

Pero, sin duda, el testimonio más significativo para comprender el santuario de Panóias es el de Pausanias y su descripción de los actos que tenían lugar en el santuario Tirotea, en Fócida (10. 32. 13-16). En su narración se mencionan rituales de purificación del templo que antecedían a los sacrificios; procesiones de animales hasta el santuario; sacrificios, en palabras de Pausanias, a la "manera egipcia", caracterizada por la gran sistematización y regulación en cada uno de sus gestos y acciones, y estructuras efímeras instaladas para la ocasión. Esta realidad, por lo tanto, encaja bastante bien con un espacio como el de Panóias, en donde el carácter ajeno a la población local de los cultos efectuados necesitaba de la plasmación escrita de cada uno de los pasos a seguir en los sacrificios dedicados a Serapis. Su mención es la única en una lengua desconocida para los habitantes de la zona, el griego, y podía formar parte de los misterios que quería instaurar *Calpurnius Rufinus*. La doble alusión a la existencia de templos y la ausencia de evidencias directas de los mismos podría deberse al empleo de estructuras efímeras que servirían, a su vez, para interpretar la función de algunos de los hoyos excavados en las rocas.

Para finalizar analizaremos otros tres vestigios que pueden tener relación con los cultos egipcios. En estos casos, aunque la presencia de un objeto que alude a una determinada creencia o ritual no implica su existencia en el territorio en el que se documenta, nos puede ayudar a comprender la expansión que este tipo de misterios

alcanzaron en nuestro espacio de estudio con independencia de su función religiosa o meramente ornamental.

El primero de ellos consiste en una lucerna hallada en Cacabelos (León), un elemento muy presente en las representaciones iconográficas vinculadas con los misterios egipcios. En este caso se trata de una lucerna de volutas dobles datada entre los siglos II y III y en la que se representan los bustos de Isis, Harpócrates y Serapis en posición frontal. Se trata de un prototipo muy extendido en la península Ibérica y que solo cuenta con un paralelo en Ceuta fuera de sus límites (Alvar, 2012: 25-28 y 135).

Los otros dos se corresponden con estatuillas que pueden ser identificadas, una con la figura de Apis, y otra con la de Harpócrates. La primera se documentó en Padrón (A Coruña), en el transcurso de las excavaciones llevadas a cabo por Chamoso en los niveles tardorromanos de la iglesia de Santa María. Consiste en una estatuilla que reproduce la figura de un toro con la cabeza erguida, cuernos cortos y la pata izquierda ligeramente alzada. Se identifica con la figura de Apis por la presencia, señalada por Blanco Freijeiro (1984), de un disco solar entre sus astas, símbolo inequívoco de Apis en el Imperio Romano, además de un prótomo de la serpiente sagrada de los egipcios y con la que también se identificaba a Serapis. Además, cuenta con paralelismos en otras estatuillas documentadas en Córdoba o Montaealegre (Alvar, 2012: 135-136). Por otra parte, su morfología no se corresponde con los bóvidos presentes en diversas escenas de sacrificio del noroeste peninsular como, por ejemplo, el documentado en el bronce de Lalín, el del carrito de Monte de Costa Figueiras o los tres bóvidos de la escena sacrificial hallada en las inmediaciones de Becerreá.⁷⁴⁶

Por último, la figura de Harpócrates fue recuperada, supuestamente, en las inmediaciones de *Aquae Querquennae* (Bande, Ourense) (Acuña, 1988), aunque existen dudas acerca de su localización exacta. Representa la imagen de un niño desnudo, sonriente, en pie, aunque con la pierna izquierda ligeramente adelantada, brazos algo separados y alas en sus espaldas. En la mano derecha porta una especie de bolsa y en la izquierda una cornucopia que parece adoptar forma de vara serpentiforme. El cabello lo presenta trenzado con raya al medio y tocado con un gorro troncocónico. Entre sus alas dispone de un soporte curvo, algo que indicaría que su destino era estar suspendido en alguna estancia. El hecho de que se vincule con un campamento permitiría entender la pieza como una expresión cultural de un militar y una procedencia de la misma posiblemente alejandrina (Alvar, 2012: 136).

⁷⁴⁶ Ver nota 411.

2. 7. 2. Los cultos iranios: Mitra y el Sol Invicto

A lo largo del Imperio romano, dos serán los principales cultos que se introduzcan procedentes de la región irania: el de Mitra y el del Sol Invicto.⁷⁴⁷ Ambas entidades pueden ser interpretadas como equivalentes hasta el siglo II. De hecho, expresiones como *Invicto*, *Invicto Deo*, *Deo Invicto*, *Invicto Soli*, *Deo Soli Invicto* o *Soli Invicto* son epítetos propios de Mitra. Sin embargo, la situación cambia a partir del siglo III, puesto que en este período y, tal como Cumont (1956) argumentó en su día, podremos estar ante referencias tanto de Mitra como procedentes del ensayo enoteísta llevado a cabo por ciertos emperadores de los siglos III y IV, entre los que destacan Heliogábalo y, sobre todo, Aureliano (Campos, 2007: 97). Dicho ensayo pretendió favorecer el culto de un dios procedente de Emesa, de origen, por lo tanto, igualmente sirio, pero dotado de un significado probablemente diferente. Tras el fracaso de Heliogábalo y ante la crisis que padecía la religión tradicional, Aureliano vio en el culto al Sol *Invictus* una estructura monoteísta, que tras una serie de reformas para depurar ciertos componentes sirios, podía alzarse como religión universal del Imperio, al tiempo que lo dotaba de unidad. Se trataba, en cierta medida y salvando las distancias, de un proyecto similar al llevado a cabo en Egipto por Ptolomeo Sóter y el culto a Serapis, pero en un momento en el que el triunfo del cristianismo estaba casi definido y la autoridad del emperador demasiado mermada como para imponer una reforma religiosa tan importante.

Con todo, estas iniciativas pudieron dar lugar a votos realizados a una realidad simbólica que, pese a que puede identificarse en ciertos casos con Mitra, en otros no. En palabras de Santos Yanguas, *si bien para la mayor parte de los devotos de Mitra este dios se identifica con Sol Invicto, es posible que Sol Invicto no sea necesariamente siempre Mitra* (2014a: 330-331). El carácter oficial y la promoción de ambas entidades como parte del culto y fidelidad al emperador tampoco ayudará a esclarecer la cuestión, al igual que el hecho de que la mayor parte de la epigrafía del noroeste peninsular que los menciona proceda del siglo III.

Aquí solo nos centraremos en el análisis de aquellos testimonios que se relacionen con Mitra, ya que es el único que puede definirse estrictamente como místico.⁷⁴⁸ A diferencia de lo ocurrido con Isis y Osiris, dotados de una mitología con

⁷⁴⁷ Júpiter Dolicheno compartirá con Mitra ser una divinidad vinculada a la introducción de Siria y Comagene en el Imperio romano en el siglo I y su fuerte asociación con el ejército como vehículo difusor y de lealtad a Roma (Andrés Hurtado, 2005: 268-271). En el noroeste peninsular, solo contamos con un posible voto efectuado por un veterano de la *Legio VII* procedente de Saldanha (Bragança) (*AE* 1987, 606=*RAP*, 370) y que, por motivos expuestos en su momento, fue interpretado como una variante de Júpiter *Depulsori*.

⁷⁴⁸ No incluimos dentro de este apartado tres referencias cuya interpretación no nos permite discernir si estamos ante un voto a Mitra o a Sol *Invicto*: la hoy desaparecida, inscripción de Monforte de Lemos (*CIL* II, 5621=*IRG* IV, 144); la procedente de Arnoia, y en la que tan solo se interpreta la palabra *SOLI* (*AE* 1981, 534), y la documentada en Santa María do Condado dedicada a *SULEN SAN(c)TU* (*IRG* IV, 98).

larga tradición en Egipto, o del carácter nacional de Serapis, para Mitra no existe ningún testimonio de un texto mítico sobre sus acciones (Alvar, 2001: 75). Esta circunstancia ha obligado a reconstruir su historia a partir de vestigios arqueológicos que aportan cierta información iconográfica y epigráfica y de referencias aisladas de autores clásicos.

El primer testimonio data entre el 1380 y el 1350 a. C. y consiste en una tablilla documentada en Bogarzköi (Turquía) en la que, junto a otros dioses, Mitra actúa como garante del tratado de paz firmado entre el reino hitita de Suppililuma y el mitannio de Mattiwaza (Campos, 2006: 27-39). De este modo, sus orígenes se vinculan al poder político, a la soberanía y a la divinización del concepto contrato. Sin embargo, la asimilación de otros dioses de su entorno y la *interpretatio* de divinidades de culturas con las que los pueblos iraníes fueron entrando en contacto harán de Mitra un dios dotado de una especial capacidad evolutiva y de adaptación. Ello provocará la asimilación de nuevas funciones relacionadas con la guerra, la protección, la fertilidad, la creación, la luminosidad, la lucha contra el mal y los malos espíritus (los *daevas*), el orden cósmico y, las más importante para entender su llegada a Roma y su conversión en un culto misterioso, la salvación y la mediación, no solo entre hombres y dioses, sino también entre la vida y la muerte.

Al igual que otros cultos orientales, el elemento fundamental, que define a los misterios de Mitra y que explica su gran éxito en todo el Imperio, será el ofrecimiento de una serie de mecanismos que hacían posible la salvación del alma a sus iniciados. Con todo, es necesario tener en cuenta que el mitraísmo presenta una serie de peculiaridades. Así, se trata del único dios misterioso que no ha conocido la muerte, razón por la cual su principal apelativo es el de *Invictus*. Por esta razón la salvación emanada de sus rituales no consistía en la recreación de su muerte y resurrección, sino en participar en la acción salvífica que llevó a cabo a través del sacrificio del toro y que acabó derivando en la creación de todo lo conocido y en la liberación de la vida del mundo de la muerte y las tinieblas (Campos, 2007: 88-90).

A través de diversos testimonios, tanto materiales como textuales, podemos intuir ciertos pasajes de la vida de Mitra. Así, se concibe su nacimiento de una roca o caverna situada en las inmediaciones de un manantial y bajo un árbol sagrado de la que saldría dotado de sus símbolos fundamentales: el gorro frigio, una antorcha y una daga. Precisamente, con este último elemento, cortará el fruto del árbol sagrado y confeccionará sus vestimentas con sus hojas, aunque desconocemos las consecuencias de estos hechos, si es que las hubiera.

La siguiente información de la vida del dios se relaciona con el *transitus* y la tauroctonía. El primero se corresponde con el episodio en el cual el dios se encuentra con un toro que pastaba en las montañas, al cual agarra por los cuernos y trata de montarlo sin éxito como consecuencia de su bravura. Mitra, sin soltarse un momento de sus cuernos, permanece agarrado al animal mientras es arrastrado hasta que este

queda exhausto. Entonces lo traslada hasta una cueva en medio de grandes padecimientos y dificultades. Es aquí cuando tiene lugar la tauroctonía: Mitra clava su daga en el cuello del animal, previa orden realizada por el Sol a través de un cuervo enviado por él. Al sacrificio acuden otros seres como el perro que lame la sangre, el escorpión que se aferra a los testículos del toro, la serpiente y el león. Además, la escena incluye otros elementos: las espigas que emanan del toro una vez es sacrificado como símbolo de la vida y la fertilidad despertadas con la acción, los signos zodiacales presididos por el Sol y la Luna, los planetas, los vientos y las figuras de dos jóvenes portadores de antorchas, Cautes y Cautópates; símbolos que pueden estar relacionados, bien con la Aurora y la Noche o bien con las estaciones frías y cálidas. Posteriormente, Sol y Mitra realizarían un banquete como sello de su alianza y como preámbulo del ascenso de Mitra al cielo.

Conocer estos detalles resulta imprescindible puesto que a partir de ellos se conformarán los diferentes rituales de Mitra, la jerarquía de sus iniciados y sacerdotes y las características de sus espacios sagrados. Entre los primeros, como suele ocurrir en este tipo de cultos místicos, poco o nada se sabe a ciencia cierta. Aun así, la disposición frecuente de restos óseos, especialmente de aves, y la presencia de bancadas en los mitreos, parecen indicar que en el interior de los santuarios se llevarían a cabo pequeños sacrificios que podían verse acompañados o suplir al sacrificio del toro original. Junto a este, el otro ritual más importante sería el banquete ritual con el que se recrearía el efectuado por Mitra y Sol, y en el que, a juzgar por las críticas de autores cristianos, el pan y el agua (posteriormente sustituida por vino) y el significado de unión con la divinidad por medio de su consumo, tendrían especial relevancia. Por otro lado, el 25 de diciembre era una fecha especial en los cultos mitraicos al conmemorar el nacimiento de la divinidad, pero desconocemos en qué consistía su celebración. Además, es de suponer la existencia de diferentes rituales de iniciación que marcarían el paso de un grado a otro en la jerarquía mitraica.

En este sentido, los iniciados y devotos de Mitra se diferenciaban en función de siete grados según los planetas y cuya disposición, seguramente, colaborara a su inserción favorable en sectores sociales como la administración y, sobre todo, el ejército (Alvar, 2001: 265). De menor a mayor relevancia: *Corax* (cuervo), identificado con Mercurio; *Nymphus* (novio), también llamado *Chryphius* (grifo), situado bajo la protección de Venus; *Miles* (soldado), amparados por Marte; *Leo* (león), identificado con Júpiter; *Perses* (persa), protegidos por la Luna; *Heliodromus* (corredor del sol), custodiado por el Sol; finalmente, el séptimo grado le correspondía al *Pater* (padre), identificado con Saturno y que podría ejercer una función o cargo añadido tal como recogen ciertos epígrafes, presentes también en nuestro espacio de estudio, que aluden a la figura del *Pater Patrum*.⁷⁴⁹ La función de este último título podría

⁷⁴⁹ Algunos autores como Alvar (2001: 270) o Campos (2007: 116-122), siguiendo a Porfirio (*De abst.* 4. 16. 3), consideran que los grados *Corax*, *Nymphus* y *Miles* no se corresponden con iniciados

relacionarse con la supervisión de diferentes comunidades mitraicas presentes en una misma ciudad o región.

Finalmente, los espacios sagrados o mitreos⁷⁵⁰ trataban de recrear la cueva en la que Mitra había efectuado el sacrificio salvador y que según autores como Porfirio (*De antro*. 5) escenificaría la bóveda celeste. Esta realidad provocaba que con frecuencia se tratara de construcciones situadas bajo tierra y no muy grandes. Generalmente consistían en espacios divididos en varias estancias en donde la más importante, la central, acostumbraba a presentar planta rectangular, filas enfrentadas de bancos en sus laterales y otros elementos como esculturas, fuentes de agua, representaciones iconográficas o inscripciones. Junto a esta nave central podían disponerse otras estancias como un nártex para resguardar su contenido del exterior u otras destinadas al almacenaje de determinados elementos o incluso a rituales (Campos, 2007: 108-111).

La llegada de todos estos elementos al Imperio parece que no puede situarse con anterioridad a la segunda mitad del siglo I a. C. y en este proceso ha de considerarse como un hito fundamental los contactos y la posterior inclusión de las regiones de Comagene y Capadocia dentro de sus fronteras. Sin embargo, el ascenso y expansión del culto a Mitra estará determinado por el favor imperial, en particular por las dinastías Antoninas y Severas. En este sentido, el culto mitraico no supuso una oposición al culto imperial ni al orden civil y religioso romano, razón por la cual nunca encontró hostilidad alguna por parte de las autoridades, que llegaron incluso a promocionarlo como vía de salvación y de protección del emperador.

De entre todos los sectores sociales en los que más ahondaron los misterios mitraicos, el ejército fue, sin duda, el más destacado. El culto a Mitra representaba a la perfección los valores militares de cohesión, fortaleza, disciplina, templanza y fidelidad al grupo, al tiempo que recordaba ciertas virtudes presentes en la vieja tradición romana. El hecho de que sean los territorios más militarizados (los situados en los *limites* del Danubio y del Rhin, Britania, Hispania y norte de África), en los que mejor documentado esté su presencia, ilustra bien esta realidad. Otro factor a tener en cuenta es que sus rituales eran excluyentes con respecto al género femenino, algo característico desde sus orígenes iraníes (Campos, 2006) y que potenciaba los valores propios de una sociedad viril como la del ejército.

De esta forma, a partir del siglo I a. C. y con especial protagonismo del ejército, Mitra se introducirá en Occidente como un dios protector vinculado al sol, a la fertilidad, al tránsito de unas almas a las que garantizaba su salvación, y a una vida comunitaria

propriadamente dichos, sino que estos comenzarían a ser considerados como tales a partir de *Leo*; ello explicaría su presencia mayoritaria en la epigrafía romana y relegaría a los tres primeros grados a la categoría de ayudantes o sirvientes.

⁷⁵⁰ Se trata del espacio sagrado dedicado a cultos orientales del que más denominaciones conocemos. Así, frente al más frecuente de mitreo (*mithraeum*), también se documentan los términos *speleum*, *antrum*, *crypta* o *templum*.

que, pese a su jerarquía, ofrecía a los ciudadanos romanos una vía de escape a la sociedad con la que convivía. Para el conjunto de Hispania es posible que su culto penetre a finales del siglo I de la mano de representantes imperiales instalados en *Tarraco*, especialmente, militares, administrativos y libertos imperiales. Desde aquí y, a través de la *Legio VII*, se expandiría al resto de la península, incluyendo el noroeste peninsular, en donde tenemos documentados un mitreo en Lugo y otro posible en San Juan de la Isla (Oviedo), una alusión a un colegio mitraico en Braga, tres inscripciones votivas y un posible objeto ritual.

El mitreo de Lugo (Rodríguez Cao, 2011) fue descubierto a raíz de las obras realizadas a partir de 1998 en el Pazo de Montenegro. Se localizaba en el interior de una *domus* de cronología bajoimperial que sufrió, a comienzos del siglo III, una importante reestructuración en su parte inferior para adaptar este espacio a las necesidades cultuales de Mitra. Siguiendo la descripción de Rodríguez Cao, el mitreo presentaría la siguiente disposición:

Está orientado de N a S y fue construido sobre una plataforma preexistente de cemento formada por una gruesa capa de arcilla, arena y cuarcitas de tamaño medio/grande, lo que le da a este pavimento aspecto de cueva. La estructura principal consiste en un espacio rectangular con una nave central bordeada a cada lado por cinco pilastras equidistantes. En su lado este, la falta de una pilastra viene motivada por el acceso al otro espacio que debía de servir de sacristía. El nicho del culto, con una estatua de la tauroctonía, tuvo que estar situada contra la pared de la Vicerrectoría, por encima de una plataforma, que sobresale en este sector, y sobre una mesa de la que solamente tenemos algunos restos de la cual formaría parte una de las dos inscripciones encontradas en el transcurso de la excavación arqueológica. La entrada principal estaba situada probablemente en el lado opuesto (S) como es usual. Más adelante, hacia al sur, hay un espacio identificado como nártex o vestíbulo. No hay ninguna traza de podiums laterales, es probable que fuesen hechos de madera, y que se apoyasen en la parte inferior en paredes exentas de carga, levantadas entre la pared exterior y la línea de pilastras (2011: 24-25).

En el interior de este espacio que parece recrear la morfología de una cueva de acuerdo con la noción de los santuarios propios de Mitra, se documentaron otros elementos de interés como fragmentos cerámicos, vidrios y huesos de animales que podrían aludir a la celebración de banquetes rituales; fragmentos de bronce que, tal vez, se correspondan con alguna figura de Mitra; materiales metálicos como tapas de lucerna, un mango de escalpelo, una cucharilla dosificadora, un plato de balanza y morteros de mármol que pueden vincularse con los rituales efectuados en su interior; o un entalle hecho en cornalina de un anillo que representa una biga guiada por la

Victoria, imagen propia de la propaganda imperial, pero que también puede asociarse a la figura de Mitra. Con todo, el elemento que mejor identifica el conjunto con la existencia de un mitreo es la presencia de la inscripción que recoge el siguiente voto efectuado por el centurión de la *Legio VII, Victorius Victorinus*:

*INVIC(to) MITHRAE / G(aius) VICTORIVS VIC/TORINVS (Centurio) L(egionis) VII / G(eminae) / ANTONINIANAE P(iae) F(elicis) / IN HONOREM STA/TIONIS / LVCENSIS / ET VICTORIORVM / SECVNDI ET VIC/TORIS LIB(ertorum) SVOR/VM. / ARAM PO/SVIT LIBENTI / ANIMO (hedera)*⁷⁵¹

De ella, dos elementos sirven para comprender el significado y la trascendencia del santuario. En primer lugar, estamos ante un espacio edificado y destinado para sectores militares, como así demuestra la dedicatoria a cargo del centurión de la *Legio VII* en honor al puesto de control militar de *Lucus Augusti* y a dos de sus libertos. En segundo lugar, el epíteto que añade a la *Legio VII* de *Antoniniana* resulta de gran valor para datar la construcción del mitreo entre los años 212 y 218.

El santuario de *Lucus Augusti* ha de entenderse, por lo tanto, como el resultado de la acción particular de un centurión que decide modificar parte de lo que sería, probablemente, su vivienda para albergar en ella un espacio sagrado dedicado a los cultos místicos de Mitra. La trascendencia y continuidad de los rituales efectuados en él parecen estar ligadas también a la vida del propio *Victorinus* o, como mucho, a la generación posterior, ya que la construcción de la muralla en la segunda mitad del siglo III provocará la destrucción parcial de la *domus* y la erección en su lugar de diferentes estructuras.

En la localidad asturiana de la Isla (Colunga), situada en los límites orientales del *conventus* asturicense, tenemos documentada un ara votiva datada en el siglo III y que, aunque fue hallada formando parte del pórtico de la iglesia parroquial, también es posible que perteneciera a un mitreo. El epígrafe versa de la siguiente forma:

*PONIT INV/ICTO DEO AU(gus)TO PO/NIT LEBIEN/S FRONTO / ARAM INVI/CTO DEO AU(gu)/STO F(ronto) LEVEN/S PONIT PRE/SEDENT(e) P[A/T]REM PATR[A/T]UM LEON[E] / M(onumentum) o M(ithrae)?*⁷⁵²

Aquí encontramos un voto efectuado a *Invicto Deo Augusto*, término que debe ser interpretado como propio de Mitra en alusión a su carácter inmortal y su identificación con el Sol que a través de su ciclo diario recrearía el carácter salvífico del dios. La vinculación del ara con el dios también se establece a través de la mención de dos de los grados que componían la jerarquía de los iniciados en sus misterios:

⁷⁵¹ AE 2003, 949=HEp 14, 2005, 206.

⁷⁵² CIL II, 2705=CIL II, 5728.

Leo y Pater Patrum. El hecho de que se señale que el ara fue erigida bajo la presidencia de ambos grados indica un eventual movimiento de estas figuras hasta el enclave de la Isla, el segundo como coordinador de la zona de los misterios de Mitra y, el otro, posiblemente, como ayudante del mismo. Estas referencias resultan de interés, ya que podrían evidenciar el proceder a la hora de instaurar una nueva comunidad o santuario mitraico y cómo la supervisión de los grados superiores sería fundamental en todo este proceso.

Con respecto a la localización del mitreo, la descontextualización del epígrafe dificulta su constatación. Con todo, se ha señalado como posible ubicación un peñón rocoso situado en la parte central de la línea de playa que recrearía la morfología de una cueva y que quedaría aislada cuando sube la marea, de ahí la denominación de Isla (Adán y Cid, 1997: 281). La posible explicación de la presencia de un mitreo en esta localidad tan alejada del centro de actuación de la *Legio VII* en León, y en la que no se ha documentado ninguna referencia a Mitra o de *Asturica Augusta*, puede relacionarse con la presencia en ella de una *vexillatio* encargada de la evacuación de los productos mineros extraídos de los yacimientos próximos y de supervisar la importante actividad comercial que tendría la zona (Santos Yanguas, 2013a: 63-64 y 2014a: 343).

Si pasamos a la inscripción procedente de *Pax Iulia* (Beja), en ella apreciamos una información indirecta que alude al tercer *conventus* del noroeste:

[M(ithrae)? o S(oli)?] DEO INVICTO / SODALICIU(m) BRACA/RORUM
ST[U]DIUM SUA IN/PENSA FECER[U]NT CUM / CRATERA T[RIPODEM? o
ITULUM?] DONA/VIT MESSIU[S ARTEM]IDO/RUS MAGISTER [D(e)] S(uo)
F(ecit)⁷⁵³

En este epígrafe parece intuirse la existencia de un colegio o asociación religiosa vinculada al culto a Mitra en *Bracara Augusta*, con lo que se confirmaría la presencia del dios iranio en las tres capitales del noroeste peninsular. La trascendencia y naturaleza de este *sodalitium* resulta, a día de hoy, difícil de determinar al carecer de evidencias arqueológicas en Braga que nos informen de la presencia de cultos mitraicos. De todas formas, el carácter militar del voto y la ofrenda continúa mostrando la relevancia que el ejército tuvo en la difusión del mitraísmo en nuestro espacio de estudio.

Por lo que respecta a las inscripciones votivas dedicadas a Mitra sin vinculación a posibles espacios sagrados o comunidades religiosas, destacan en primera instancia las dos procedentes de Astorga. En ellas podemos observar dos características presentes también en las aras relacionadas con los cultos egipcios: la mención de Mitra inserta en una enumeración de divinidades relacionadas más con la

⁷⁵³ RAP, 463.

propaganda personal y el culto cívico romano que con una devoción propiamente dicha; y la dedicatoria por cargos oficiales, bien sea del ejército o de la administración imperial, que hacen de la referencia a Mitra un elemento más personal y temporal que una creencia asociada a una comunidad o conjunto de iniciados en sus misterios.

De esta forma, la primera de ellas⁷⁵⁴ consiste en un voto efectuado por el comandante de la *Legio VII, Quintus Mamilius Capitolinus*. La mención de Mitra bajo la expresión *Soli Invicto* se acompaña de otras entidades como *Iovi Optimo Máximo*, *Liber Pater* y *Genius Praetorii*, relacionadas con el culto al emperador y a la propia Roma con los que ha de vincularse igualmente Mitra. El motivo por el cual se asocia esta referencia con Mitra y no con el Sol Invicto radica en la cronología anterior al siglo III (Alvar, 2011: 36-38). La segunda⁷⁵⁵ se corresponde con la ya comentada inscripción realizada por el procurador imperial *Claudius Zenobio* en la que Mitra, como *Invicto Deo*, se acompaña de Isis y Serapis.

El último voto procede de un lugar indeterminado, pero asociado tradicionalmente al entorno de Santiago de Compostela. Como consecuencia de su mal estado de conservación, solo se lee el teónimo dedicado a *Deo Invicto Soli Mithrae*,⁷⁵⁶ por lo que poco aporta a nuestro análisis.

Finalmente nos gustaría aludir a un posible objeto ritual que fue documentado en *Lucus Augusti*, junto a otros fragmentos de *terra sigillata* en la actual Avenida de Rodríguez Mourelo. Se trata de un trozo de cuello o borde de vaso de barro gris oscuro con ligeras incisiones perpendiculares muy superficiales y en cuyo interior figura: *SILET? MIT(h)R(a)?*⁷⁵⁷ (Gómez Vila, 2009: 217). Como suele ocurrir con este tipo de graffitis realizados en soportes cerámicos, su interpretación es siempre dudosa. Así, si bien parece que la alusión a Mitra resulta, más o menos clara, la presencia de ese *Silet?* oscurece el significado final del epígrafe, puesto que nos conduciría a la forma verbal *silet* ("calla" o "guarda silencio" en presente de indicativo) o *silete* ("callad" o "guardad silencio" en imperativo). Sin embargo, el empleo de letras cursivas mayúsculas, que retrasan su cronología hasta el siglo III, y su localización en un punto extramuros, pero próximo al mitreo, nos anima a establecer una conexión entre este objeto y los rituales que tendrían lugar en su interior. En este sentido se sabe que elementos cerámicos como las cráteras están muy bien documentados en las representaciones iconográficas de Mitra a lo largo del Imperio romano. En el caso de Lugo, no podemos hablar de un gran recipiente definido como una crátera, pero el término *Mithra* podría vincular este objeto con ciertos rituales efectuados en los misterios de esta divinidad cuyo secretismo quedaría señalado por medio de ese enigmático *Silet*.

⁷⁵⁴ *CIL* II, 2634=IRPLE, 1.

⁷⁵⁵ IRPLE, 12=AE 1968, 232.

⁷⁵⁶ IRG I, 5=CIRG I, 85.

⁷⁵⁷ IRG II, 56.

En vista de los ejemplos expuestos sobre la presencia de Mitra en *Gallaecia* todo parece indicar que, una vez más, estamos ante cultos promocionados por agentes vinculados con la administración imperial, pero, de manera muy especial, con el ejército y la *Legio VII*. De esta forma, todas las referencias constituyen o bien pequeños focos aislados que nos muestran momentos concretos de vitalidad en sus creencias que desaparecen rápidamente en el momento en que también lo hacen sus promotores, o bien alusiones de dudoso carácter simbólico y devocional que evidencian más bien la promoción personal de ciertos individuos y el carácter cívico y oficial que alcanzó este culto entre los emperadores de los siglos II y III.

2. 7. 3. Los cultos minorasiáticos: Cibeles

Los cultos minorasiáticos o frigios estarán representados en el Imperio a través, fundamentalmente, de Cibeles y de otras divinidades asociadas y asimiladas a ella como Attis o Sabazio. El de Cibeles o la *Diosa Madre* fue el primero de los cultos orientales en ser introducido y oficializado en Roma como consecuencia de la crisis política, ideológica y religiosa despertada en los ciudadanos por la marcha negativa de la segunda guerra púnica, especialmente, tras el desastre de *Cannas* del 216 a. C. En ese momento, a partir de las indicaciones de los intérpretes de los Libros Sibilinos, el Senado decide aplicar medidas para restaurar la *pax deorum* alterada y origen de los males. Entre ellas destacará el sacrificio humano de dos griegos y dos galos (Liv. 22. 57. 6) y, entre el año 205 y 204 a. C. y días antes de la victoria sobre Aníbal, la introducción del culto a Cibeles, trayendo e instalando en un templo en el Palatino la gran piedra negra que la simbolizaba en Pérgamo (Liv. 29. 10).

Sin embargo, sus rituales y manifestaciones públicas serán fruto de grandes e importantes modificaciones que alterarán su funcionamiento considerablemente, sobre todo, el de aquellos elementos que distorsionaban la imagen cívica de la religión romana. Así, los rasgos más característicos de los misterios de Cibeles como eran la ablación de los genitales masculinos en honor a la diosa o el *taurobolio* fueron rápidamente regulados. En el 204 a. C. se ordenó que se realizaran los sacrificios en el interior del templo a excepción del que formaba parte de la procesión anual en la que se llevaba su piedra a purificarse al río Almo. Se prohibió también sacrificar a Cibeles mediante el rito anatolio, la participación en sus cultos de ciudadanos romanos e incluso de esclavos y el ritual quedó regulado por un pretor urbano, aunque los responsables del culto, en última instancia, eran en su totalidad frigios. Posteriormente, se instauró una serie de colegios religiosos integrados por miembros de la aristocracia romana cuya función consistía en la celebración de banquetes en honor a Cibeles, pero, aun así, el culto continuó siendo minoritario entre la sociedad romana (Eliade, 2011a: 164-166).

De esta forma, la introducción de los misterios minorasiáticos, pese a ser la primera en producirse, será la que más adaptaciones a la religiosidad romana presente hasta el punto de reducirse sus rituales, prácticamente, al cuidado de la imagen de la diosa y a la celebración de banquetes y sacrificios en su honor; es decir, al culto corriente de una divinidad más del panteón romano tradicional. Sin embargo, lo que no podían esconder las reformas republicanas del culto a Cibeles eran unos orígenes y un significado que deben retrotraerse al siglo IV a. C., en el que en Atenas se practicaban unos misterios en honor al dios traco-frigio Sabazio muy relacionados con los Misterios de Eleusis (Eliade, 2010: 385). Sus mitos son similares a las historias protagonizadas por los dioses vistos hasta el momento y el desenlace de los mismos acaba presentando a una divinidad que muere, resucita y que por medio de sus cultos y rituales, garantizaba la salvación y la inmortalidad de sus iniciados.

Existen multitud de variantes acerca del mito de Cibeles. La versión más tradicional es la que nos ofrece Pausanias (7. 17. 10-12), según la cual Agditis, un monstruo hermafrodita nacido de la unión entre Zeus y una piedra, es castrado por los dioses y convertido así en la diosa Cibeles. Con todo, la más extendida dota de especial protagonismo a la figura de Attis. Así, del mismo Agditis se creía que había brotado un almendro y que de él, Nana, hija del río Sangario, habría quedado embarazada al comer uno de sus frutos dando como resultado el nacimiento del niño Attis. Abandonado y recogido por Cibeles, cuando este hubo crecido, decidió casarse con la hija de un rey, pero Cibeles, enamorada de Attis, irrumpe en el festín despertando la locura entre sus asistentes y provocando que el rey decida mutilarse sus genitales. Attis, ante estos hechos huye, se corta los genitales y muere. Cibeles, desesperada y arrepentida por sus celos, trata de resucitar a su hijo y amado hasta que Zeus se lo permite, pero con una condición: que únicamente su cuerpo permanezca incorrupto, de tal manera que la vida de su interior tan solo se manifestaría por el crecimiento de su pelo y por el movimiento de su dedo meñique (Eliade, 2011a: 334-335).

Como en todos los cultos místicos, las celebraciones y rituales trataban de recrear parte de estos mitos. Las principales festividades vinculadas a Cibeles en Roma tenían lugar entre el 15 y el 28 de marzo. Se iniciaban con diversos rituales de purificación y ofrendas a la diosa hasta que, sobre el 22 de marzo, se recreaba el cadáver del dios Attis por medio de un tronco envuelto en bandas y acompañado de su efigie para que fuera fruto de honores y devociones. El 24 se celebraba el día de la sangre (*dies sanguinis*), en el que los sacerdotes de Cibeles, los denominados *galli* (si habían mutilado sus genitales) o *archigalli* (si habían sido iniciados sin este requisito) y los iniciados celebraban danzas bajo la música de flautas, címbalos y tambores, y se castigaban por medio de flagelaciones y cortes en sus extremidades. En esta misma fecha se creía que se producía, como parte de la renuncia al cuerpo físico y el deseo de la inmortalidad del alma, la mutilación de los órganos genitales por

parte de los iniciados. A estos actos le seguían rituales de lamentación fúnebre por la muerte de la divinidad la noche del 24 al 25 de marzo, seguida por una exaltación de gozo y alegría por su resurrección. El 27 de marzo tenía lugar la procesión que llevaba la piedra negra, símbolo de Cibeles, desde su templo al río Almo para purificarla y, finalmente, el día 28 se producía la consagración definitiva del neófito por medio del taurobolio o criobolio,⁷⁵⁸ en la que se bañaba con la sangre de un toro o carnero sacrificado. Este acto, que suponía la culminación simbólica de la mutilación realizada con anterioridad del iniciado, es posible que sustituyera pronto a la castración del mismo, y que por él, el iniciado pasase a ser concebido como esposo místico de Cibeles, potencial *archigallus* y portador de una vida eterna (Eliade, 2011a: 335-336).

Pese al secretismo propio de los cultos místicos, contamos con una referencia de Clemente de Alejandría (*Protrep.* 2. 15) que puede ilustrar algunos aspectos rituales: *he comido del tamboril, he bebido del címbalo, he portado el kernos, he entrado bajo el baldaquino*. Tanto el tamboril como el címbalo son los instrumentos que mejor se identifican con el culto Cibeles y podrían estar asociados con las danzas celebradas en sus festividades. En cuanto al *kernos*, si bien podría aludir a un objeto empleado en un banquete ritual o en libaciones alimentarias, es muy posible que actuara como elemento para portar, real o simbólicamente, los órganos sexuales del iniciado o del animal sacrificado como ofrenda a Cibeles. Con respecto a los banquetes, sabemos que también tendrían un peso importante en los rituales de la diosa y que el pan y el vino desempeñarían un papel protagonista. Así lo demuestran testimonios cristianos como el de Fírmico Materno (*De errore*, 18), que los definía como un *equivalente y funesto de la cena cristiana*.

El culto introducido en la República permanecerá asociado al elitismo de la aristocracia y de sectores sociales peregrinos, lo que impedirá el triunfo y expansión masiva del mismo. Habrá que esperar a época imperial para que el culto a Cibeles traspase las fronteras de Roma y sus barreras sociales. Entonces se potenciará su culto en todos los territorios a cambio de exigir que, en última instancia, las ofrendas y, especialmente, el taurobolio y el criobolio, fuesen concebidos como un sacrificio purificador y protector del propio emperador y, con él, de Roma, a través de la reforma de Antonino Pío que reconoció ambos rituales como públicos⁷⁵⁹ y a los *archigallati* como un sacerdocio específico (Alvar, 2001: 205).

En este sentido, y asociado a una nueva manifestación de culto vinculado a la salvación individual de las personas, pero también del emperador, el culto a Cibeles llegará a las provincias, aunque en momentos muy posteriores al de su introducción inicial en el panteón romano y en conexión con el contexto de expansión del resto de cultos orientales. A diferencia de lo ocurrido en el mitraísmo, no tendrá un sector social

⁷⁵⁸ Una buena descripción de un taurobolio efectuado en honor a Cibeles, aunque de época tardía (inicios del siglo V) lo encontramos en el *Peristephanon* de Prudencio (10. 1006-1050).

⁷⁵⁹ En Hispania, el carácter público adquirido por los taurobolios y los criabolios ha quedado documentado en un epígrafe de Córdoba datado en el 238 (*CIL* II, 5521=ILS, 4139=AE 1962, 267).

asociado a él de manera predominante ni tampoco puede considerarse un culto con restricciones sociales. Este dato evidencia el carácter simbólico de la castración genital masculina en Roma y la posible presencia de mujeres en sus rituales, al menos entre sus iniciados.

La primera referencia en Hispania del culto a Cibeles data del año 108 (Rodríguez González, 2006), pero la mayoría las encontraremos, una vez más, entre los siglos II y III, período en el que situaremos las cinco referencias del noroeste peninsular. De ellas, cuatro se corresponden con el *conventus* bracarense y una con el lucense, quedando de este modo el asturicense sin alusión alguna. Con respecto a esto último, hay quien considera la inscripción de Quintanilla de Somoza (León),⁷⁶⁰ ya comentada para el caso de Isis y Serapis, como un testimonio de culto a Cibeles en función del teónimo *Iaŵ*. Esta vinculación puede establecerse en dos sentidos. Por un lado, si consideramos dicho término como una variante de Baco o Dionisio se podría argumentar una asociación entre este y Sabazio, ya que ambos, como hijos de Zeus, confundían en muchas ocasiones rituales y significados (Fernández Nieto, 2002: 449-450). La prohibición del culto a Dionisios producida en el 186 a. C. haría inclinar la interpretación del lado de Sabazio, más si tenemos en cuenta que su figura estaba asimilada a Cibeles y que esta formaba parte desde la República del panteón romano. De esta forma, bajo el significante *Iaŵ* podríamos encontrar una referencia indirecta a Cibeles. En cambio, si se interpreta *Iaŵ* como una referencia al dios hebreo Yahvé, este asume a partir del siglo II a. C. por parte de los judíos minorasiáticos los valores y naturaleza de Sabazio, hecho que haría que la inscripción fuese entendida como un voto efectuado a este dios y, por ello, a Cibeles.

No obstante, ante la excesiva carga de alusiones indirectas en un contexto, tal como vimos, en el que parece estar presente una intención más de propaganda individual que de culto propiamente dicho y, por las razones expuestas en su momento, preferimos interpretar esta inscripción dentro de los cultos egipcios.

Volviendo a las cinco inscripciones con referencias a Cibeles en el noroeste peninsular, hay una cuestión previa que afecta a la denominación de la diosa en sus votos. De este modo, el teónimo Cibeles no figura en ninguna de ellas, apareciendo solo bajo la fórmula *Matri Deum*. Esta realidad, extrapolable y presente en todo el Imperio romano desde época republicana conlleva una dificultad de interpretación importante, puesto que su denominación puede estar presente también en los votos efectuados a Juno y otros similares como *Magna Mater*, a Isis.

El único voto asociado al *conventus* lucense pertenece a una inscripción de Sardiñeiro (Finisterre, A Coruña),⁷⁶¹ actualmente desaparecida y sin contexto conocido de su hallazgo. Su epígrafe fue interpretado inicialmente en el *IRG* como *MARD/UMUS / ET VAL(eria) E(x) / VOTO* y, posteriormente, en el *CIRG* como *MATRI*

⁷⁶⁰ *CIL* II, 5665=AE 2000, 762.

⁷⁶¹ *IRG* I, Supl., 6=CIRG I, 71.

DE/UM S(acrum) [...] / ET VAL[...] E(x) / VOTO quedando, de esta manera, relacionado con un posible voto efectuado a Cibeles.

Ya en el *conventus* bracarense, una primera inscripción se documentó en la parte trasera de una vivienda de Xinzo de Limia (Ourense) (Rodríguez González, 2006). El texto, formulado con la estructura simplificada del nombre de la divinidad seguida de la figura del dedicante y del motivo por el que realiza el monumento, poca información aporta para caracterizar la trascendencia del culto a Cibeles. Una situación similar se da en las inscripciones halladas en Chaves (Vila Real)⁷⁶² y Marco de Canaveses (Porto).⁷⁶³ Así, en los cuatro epígrafes, se establece una devoción idéntica a la efectuada a las divinidades del panteón galaicorromano y bajo el procedimiento ritual característico del *votum* romano, pero sin una distribución territorial uniforme y sin alusión alguna a elementos que nos sirvan para comprender el significado real de este culto.

Finalmente, el último caso constatado, con la misma estructura que los anteriores, es el del ara reaprovechada en la iglesia de Alvarellos (Monterrei, Ourense),⁷⁶⁴ actualmente desaparecida. La lectura de su epígrafe presenta el problema ya señalado del apelativo común de *Mater Deum: IUNONI / [...] IRIS / DEUM / [AJEMILIA / FLAVINA*. Aquí, pese a no ser posible reconstruir y comprobar el contenido íntegro del texto, la alusión a Juno seguida de *Matris Deum* podría estar identificando a Juno con este calificativo. Se abriría así la posibilidad de que tanto este voto como los anteriormente expuestos se refieran más a esta divinidad de la tríada capitolina. Con todo, la probabilidad de que estemos ante un voto doble efectuado tanto a Juno como a Cibeles y el hecho de que el culto a Juno se documente, tal como vimos, en el noroeste peninsular sin este apelativo, nos lleva a no descartar ninguna opción a falta de más datos.

2. 7. 4. Los cultos griegos: Core *Invicta* y Asclepio

Bajo la denominación de cultos griegos englobamos a aquellas divinidades relacionadas con los misterios de la resurrección y la inmortalidad del alma cuyos mitos y creencias tienen su origen en la antigua Grecia. Core *Invicta* y Asclepio son las únicas constatadas en *Gallaecia*, pero a diferencia de los casos ya vistos, estamos ante muestras más aisladas, vinculadas a una acción individual y, desde luego, lejos de constituir cualquier tipo de religiosidad representativa del conjunto de sus habitantes. Sin embargo, su presencia nos obliga a tratar de esclarecer su significado y trascendencia religiosa con el objetivo de explicar los motivos por los cuales irrumpen en este territorio.

⁷⁶² AE 1951, 278=RAP, 462.

⁷⁶³ AE 1951, 276=RAP, 461.

⁷⁶⁴ IRG IV, 70=CIL II, 2521.

Core representa la divinidad más vinculada con los orígenes de los misterios analizados a lo largo de este apartado. Para el conjunto del noroeste peninsular solo contamos con una referencia procedente de Astorga y contenida en el epígrafe ya analizado cuando abordamos los cultos de Isis y Serapis.⁷⁶⁵ De este modo, el voto efectuado a Core *Invicta* ha de entenderse como el resultado, una vez más, del interés personal y propagandístico del procurador imperial *Silvanus Melanio* más que la expresión de una creencia.

En este caso, bajo la figura de Core se encuentra la divinidad griega Perséfone, protagonista de los misterios de Eleusis y su apelativo, *Invicta*, hace referencia a su carácter inmortal. El mito que da origen a sus misterios tiene que ver con el rapto de Perséfone por parte de Plutón y la búsqueda llevada a cabo por su madre, Deméter, durante nueve días que finalizarán con la noticia de que Zeus desea que Perséfone se case con Plutón. Deméter decide no regresar al Olimpo y dirigirse a Eleusis, ocultando su naturaleza a los humanos y aceptando ser nodriza de Demofón, el hijo de la reina Metaneira. Una vez en palacio, Deméter llevará a cabo una serie de ritos para volver inmortal y eternamente joven al niño, con el objetivo de consolar la pérdida de su hija y, al mismo tiempo, vengarse de Zeus concediendo a un humano un don propio de los dioses. Sin embargo, Deméter es sorprendida por Metaneira, quien frustra su plan. Entonces, Deméter manifiesta su verdadera naturaleza y exige a los humanos la erección de un templo en su honor en el que les enseñaría como desarrollar los ritos de la inmortalidad. Ante ello, Zeus se ve obligado a ceder. No obstante, Plutón, antes de dejar salir a Perséfone, le introduce en la boca un grano con el fin de hacerla regresar al inframundo durante cuatro meses al año. De esta forma, Deméter abandona el templo de Eleusis y regresa al Olimpo, pero no sin antes haber enseñado sus misterios a Triptólemo, Diocles, Eumolpo y Keleo. La reproducción de estos rituales en los que, bajo el más absoluto secreto, se recrearía el reencuentro bajo tierra de Deméter y de Perséfone, son la base de unos Misterios en los que se celebra la vuelta a la vida cada año de Core desde el Hades, al tiempo que se reproducen los rituales de inmortalidad practicados por Deméter.

El culto a Core estaba, en cierta medida, presente en la República romana a través de un altar situado en una grieta volcánica localizada en el Campo de Marte. Allí se realizaban ceremonias en honor de Dis y Proserpina a través de los *Ludi Tarentini*. Pese a ser sustituido en tiempos de Augusto (17 a. C.) por un culto a las Parcas, dando paso a unos *Ludi Saeculares* centrados en la prosperidad de la vida y "romanizando" un culto helenístico, lo cierto es que en otros puntos del Imperio, como Grecia, gozaba aún de una enorme relevancia. En este contexto, el voto efectuado por *Silvanus Melanio*, ha de ser entendido, por lo tanto, como una alusión a una divinidad griega cuya popularidad y trascendencia era explicada por su carácter místico y redentor al igual que el caso de Isis y Serapis a los que acompaña.

⁷⁶⁵ *IRPLE*, 13=AE 1968, 230.

Un significado similar es el que debemos otorgar a la otra divinidad de origen griego presente en *Gallaecia*, Asclepio, y su variante romana Esculapio. Sus referencias se reducen a dos inscripciones. Una de ellas procede de León y fue analizada por la vinculación establecida en su epígrafe con Serapis e Isis⁷⁶⁶ y la otra fue documentada en Braga.⁷⁶⁷ En ambos casos la figura de Asclepio se hace acompañar de Higia. Este teónimo, presente en el caso de Braga, sirve para interpretar la alusión registrada en León (*Saluti*) que, de este modo, debe ser entendida como una asimilación de la Higia griega.

Tanto Asclepio, el dios de la medicina, como Higia, su hija y ayudante a la vez que personificación de la salud, son divinidades que, en un contexto de votos romanos, pueden evidenciar la existencia de un colegio médico, de personal dedicado a la medicina a título individual o, simplemente, un voto efectuado con el deseo personal de superar una enfermedad. De hecho, los santuarios dedicados a este dios actuaban en Roma como auténticos recintos sanitarios a los que acudían los enfermos aquejados de graves síntomas a los que la medicina no daba respuesta. Así, los rituales ejecutados en su interior consistían, generalmente, en dormir a lo largo de una noche ante la presencia de su estatua con la pretensión de que, al despertar, el enfermo se hallara totalmente curado.

Sin embargo, si bien Higia carece de un mito particular en la religión griega, para el caso de Asclepio hay elementos que permiten explicar ciertas manifestaciones de su devoción con un carácter misterioso. Hijo de Apolo y de una mortal, y nacido en circunstancias extraordinarias de manera semejante a Dionisio, Asclepio fue entregado al poco de nacer al centauro Quirón quien le enseñó los secretos de la medicina. Estos conocimientos, unidos a que Atenea le había dotado de la sangre salvífica vertida de las venas de la Gorgona en su lado derecho y de veneno en el izquierdo, le permitieron encontrar la cura para devolver la vida a los muertos. Al igual que sucedió con Deméter, Zeus decidió fulminar con su rayo a Asclepio para que no alterase el orden natural de la vida humana y lo convirtió en una constelación (APOLLOD. 3. 10. 3).

El recuerdo del mito dio lugar a una serie de rituales y cultos desarrollados en cuevas y grutas, lugares asociados a Hades en la mentalidad griega, y con los que se pretendía esquivar la muerte.

Es posible que la inscripción de Braga no se relacione con estos antiguos misterios griegos, introducidos en Roma en el 293 a. C. desde Epidauro para relevar a Apolo en sus virtudes médicas (Bloch, 1985: 27-28). No obstante, en el caso de León, donde Asclepio y Salud se acompañan de Isis y Serapis, resulta factible que reproduzca su trascendencia misteriosa. En cualquier caso, no consideramos que la alusión de los dioses griegos se relacione con una comunidad de fieles ni mucho

⁷⁶⁶ *IRPL*e, 16=AE 1968, 235.

⁷⁶⁷ *CIL* II, 2411=RAP, 235=AE 1902, 42.

menos con la reproducción de algunos de sus rituales. Simplemente, estaríamos ante unos votos que manifiestan aspectos relacionados con el *cursus honorum* de su dedicante y su lealtad a Roma, que plasman la importancia alcanzada por determinados cultos en ciertos territorios, pero que no implican necesariamente su práctica en aquel donde se documenta su epígrafe.

2. 7. 5. Otros cultos de la *Gallaecia romana*

Para finalizar este apartado nos gustaría aludir a la presencia de otras divinidades procedentes de panteones diferentes al romano y no vinculadas con los misterios redentores propios de los cultos orientales.

La primera de ellas es Némesis, una diosa de origen griego que aparece documentada en una inscripción de Astorga, en otra procedente de Rosinos de Vidriales (Zamora) y en un posible grabado de un anillo perteneciente al tesoro de Bedoia (Pontevedra). La introducción de su culto ha de ser entendida en el mismo contexto de expansión de otros ritos orientales. De este modo, su aparición en Roma se sitúa en torno al siglo I a. C., aunque inicialmente lo hace más como un *topos* literario que como un culto propiamente dicho. En época de César, la construcción por parte de este de una especie de *Nemeseum* en Alejandría para custodiar la cabeza de su enemigo Pompeyo, puede ilustrar la llegada de una divinidad con la que se quería simbolizar la derrota de la *hybris* del líder de los *optimates*. En este sentido, la Némesis romana es concebida como una divinidad justiciera que persigue de forma despiadada a aquel que infringe alguna norma, ya sea política, ética, religiosa o, incluso, amorosa. A este hecho hay que añadir que, en época helenística, Némesis había asimilado ciertos rasgos de la *Tύχη* griega con la que compartía la función de reparar el orden alterado de las cosas y con la que se asocia en la inscripción documentada en Astorga.⁷⁶⁸ Fruto de esta evolución, Némesis acabará vinculándose con la justicia, la venganza, el destino, el fatalismo y con todo tipo de supersticiones relacionadas con maldiciones y la búsqueda o la repulsión de la buena suerte.

Siguiendo los postulados de Fortea (1994: 99), para el caso de Hispania se estima una introducción temprana de su culto en el siglo I, aunque el momento de mayor expresión se corresponde a los siglos II y III, cronologías en las que debemos incluir los dos epígrafes de nuestro espacio de estudio. Tal como vimos, la figura del dedicante del epígrafe procedente de Astorga, *Silvanus Melanio*, nos remite a un procurador imperial con una larga trayectoria administrativa a lo largo del Imperio y que deja constancia de ella a través de diversas inscripciones de carácter público. Sin embargo, a diferencia de los votos analizados, el dedicado a Némesis está redactado en griego, quizá para remarcar el origen de Némesis y de la diosa *Agathe Tyche*,

⁷⁶⁸ *IRPLE*, 14=AE 1968, 231.

presente también en la inscripción. Esta intención parece evidenciarse en el apelativo de Némesis, Esmirna, que remite a uno de los principales centros de culto de la diosa.

Con respecto a la inscripción de Rosinos de Vidriales (Zamora),⁷⁶⁹ la información del epígrafe se limita al dedicante, al motivo por el que se erige el monumento y al teónimo de Némesis. Para comprender la presencia de Némesis en nuestro espacio de estudio, hemos de tener en cuenta el estudio de Fortea (1994) en el que indicaba que, para la parte occidental del Imperio, dos eran los ámbitos por excelencia en los que aparecía esta diosa: las *stationes* y los anfiteatros. La escasez de vestigios de anfiteatros en el noroeste peninsular, más allá de Braga, dificulta la constatación de espacios de culto dedicados a Némesis en estos establecimientos y parece facilitar su vinculación con las *stationes*; más, si cabe, si tenemos en cuenta que tanto el caso de Astorga como el de Rosinos de Vidriales se relacionan con labores administrativas y militares. La primera por ser una capital de *conventus* estrechamente relacionada con la actividad minera y el centro de actuación de la *Legio VII* y, el segundo, por constituir el establecimiento del campamento militar de *Petavonium* en donde se asentaba el *Ala II Flavia Hispanorum Civium Romanorum*.

En estos ámbitos, Némesis alcanza especial relevancia en su faceta de vigilante y castigadora de cualquier infracción para restaurar el orden establecido (rebeliones, fugas de esclavos, etc.). De esta manera y a modo de hipótesis, podríamos entender el voto efectuado en Astorga y en *Petavonium* como un agradecimiento a la divinidad que velaría por el orden y el buen hacer de las labores judiciales y policiales vinculadas a la administración tanto cívica como minera. Además, en el caso de *Silvanus Melanio* es posible que su presencia anterior en centros mineros como Dalmacia y Lyon le sirviera para conocer a Némesis y que, por ello, decidiera rendirle culto en Astorga. De todas formas, es necesario recordar el carácter propagandístico que se desprende de este tipo de votos a pesar del pasado oriental del dedicante (Marcos-García, 1986). Esta circunstancia estaba muy presente en los funcionarios administrativos del Imperio en época severa, y ayudaría a entender la alusión, no solo a Némesis y a *Τύχη*, sino también a otras divinidades como Core e incluso Isis y Serapis.

Por último tenemos un objeto en el que parece figurar una representación iconográfica de Némesis. Desde nuestro punto de vista, esta difícilmente puede interpretarse como una muestra devocional de un individuo a pesar de que no se conozcan paralelos (Casal, 1981: 115) y que ello podría evidenciar un interés simbólico particular, tal vez, en forma de amuleto. Por lo contrario podríamos estar ante una muestra más de la expansión que tuvo el conocimiento de Némesis a lo largo del Imperio romano carente de una trascendencia religiosa explícita.

Finalmente, las últimas divinidades que analizaremos en este apartado proceden del norte de África y se corresponden con aquellas que se introducen en el

⁷⁶⁹ *HEp* 6, 1996, 993=AE 1995, 856.

Imperio tras la conquista e integración de Cartago. Para el caso del noroeste peninsular nos referimos a *Africa* o *Dea Caelestis* y a *Frugifer*, ambas documentadas en dos inscripciones halladas en *Lucus Augusti*.

La primera de ellas, *Dea Caelestis*, aparece mencionada en ambos epígrafes. En uno, actualmente desaparecido, a través de un voto realizado exclusivamente a su figura⁷⁷⁰ y, en el otro,⁷⁷¹ formando parte de una nómina de dioses junto a *Iovi Optimo Maximo*, el *Numen* del emperador, Juno, Victoria, la ciudad de Mérida divinizada, los Lares galaicos y la otra divinidad de origen púnica: *Frugifer*. Se trata de dos votos efectuados por diferentes entidades. En el primer caso estamos ante dos individuos de origen y función indeterminada. Mientras, en el segundo, se trata de un liberto que desempeñaba en *Lucus Augusti* el cargo de procurador, que era de origen africano y que había ejercido sus funciones con anterioridad en África y en Mérida, tal como consta en el epígrafe, pero también en otros lugares como Pérgamo (Rodríguez Álvarez, 2007: 276). En vista de los datos expuestos, parece difícil deducir la existencia de una comunidad de creyentes vinculada al culto de *Dea Caelestis* o *Frugifer*, más, si tenemos en cuenta el carácter aislado de unos votos que se concentran en el núcleo urbano de *Lucus Augusti*.

Por este motivo, habría que interpretar la alusión a estas divinidades norteafricanas, una vez más, en clave publicitaria de un *cursus honorum*, especialmente, en el caso del liberto *Saturninus*, que hace constar de manera pública a través de las divinidades a las que rinde culto los diferentes territorios en los que había servido al Imperio. No obstante, el posible origen africano de los dedicantes podría evidenciar también su deseo de rendir culto a divinidades propias de su formación religiosa inicial, sobre todo dada la importancia que adquieren las personas de origen africano en la administración imperial, y más en época severa.

En cuanto a su naturaleza y funcionalidad, ambas entidades se vinculan con las principales divinidades cartaginesas relacionadas con su protección y soberanía. Así, *Dea Caelestis* era la diosa protectora de Cartago, análoga a la *Tanit* púnica y, *Frugifer* el dios soberano de Cartago, equivalente a *Baal Hammon*. Sus funciones y atributos no aportaban grandes innovaciones a los ya presentes en el panteón galaicorromano, de ahí que su alusión en *Lucus Augusti* parezca remarcar más el origen de unos individuos que plasman sus creencias o parte de su carrera administrativa que la introducción de unos cultos foráneos.

⁷⁷⁰ *IRG* II, 68=*CIL* II, 2570.

⁷⁷¹ *IRLu*, 23=*HEp* 8, 1998, 337.

CAPÍTULO III

EL CRISTIANISMO DE LA *GALLAECIA* ROMANA Y SUEVA





Con el cristianismo culminará la configuración del pensamiento simbólico de la antigua *Gallaecia*. Las particularidades de la adopción del cristianismo nos obligarán a plantear una estructura diferente a la utilizada en los dos capítulos anteriores, aunque manteniendo siempre ese diálogo necesario entre los principales temas abordados: muerte y ámbito funerario, rituales, espacios sagrados, sacerdocio y divinidades; en este caso, la interacción vivida entre el dios cristiano y los integrantes del panteón "romano-galaico".

De igual modo, el lector, tal vez, aprecie un desarrollo menos profundo de las fuentes debido a su escasez y naturaleza oscura. Además, por la cronología abarcada (siglos II-V) estamos hablando siempre de una realidad incipiente, lejos de ser general al conjunto de la sociedad y del territorio y, mucho menos, consolidada.

De esta forma, a lo largo de este capítulo se analizarán aquellos aspectos que contribuyeron al triunfo de este culto oriental en el noroeste peninsular a diferencia de lo ocurrido con los vistos anteriormente; se tratarán cuestiones como el origen y la difusión del cristianismo en *Gallaecia*; se especificarán las alteraciones que introduce en el mundo funerario y en la concepción de la muerte; se abordarán los rituales, tanto de tipo ortodoxo como heterodoxo; se describirán sus espacios de culto; se analizarán las particularidades y evolución de su sacerdocio; y, finalmente, se caracterizarán las relaciones establecidas entre su dios y los presentes en el panteón romano-galaico.

3. 1. UNA RELIGIÓN DEL DESIERTO EN OCCIDENTE: EL ÉXITO DEL CRISTIANISMO

El estudio del cristianismo podría integrarse perfectamente en el apartado dedicado a los cultos orientales, ya que responde al mismo contexto, la larga crisis del siglo III: política (inestabilidad del poder imperial), militar (presión bárbara en las fronteras), económica (incremento de la presión fiscal, agotamiento de recursos mineros, etc.) y social (aumento de las desigualdades, desamparo de ciertos sectores, reclutamiento constante y desequilibrado de soldados, etc.). La incapacidad de los dioses romanos para solventar los múltiples problemas que acechaban a los ciudadanos llevó a estos a buscar otras alternativas y los cultos orientales ofrecían la esperanza de una vida mejor.

El cristianismo era, como bien señaló Watsuji (2006) y en consonancia con el resto de religiones monoteístas, una creación simbólica propia del desierto, cuyas condiciones ambientales provocaron que el individuo experimentase una actitud de sumisión absoluta ante la hostilidad de una naturaleza identificada como un único ser. Pero, ¿cuáles fueron los motivos por los que una religión propia de este ambiente se impuso en un medio dotado de unas características tan diferentes? Desde luego, estamos ante una realidad que nunca se habría impuesto en nuestro espacio de estudio sin la mediación de agentes y circunstancias ajenas al mismo. Sin embargo, ninguna creencia es capaz de asentarse en la mentalidad de la gente en un período

tan corto de tiempo y, mucho menos, adoptando el proceso y las características en las que lo hizo el cristianismo. La respuesta, en palabras del mismo Watsuji (2006: 142-143), está en que *la “agonía de la bruma” sintonizó justamente con el “temor del desierto”*, como consecuencia de que las respuestas que la gente había generado en este medio ofrecían una vía de escape innovadora y necesaria para una población que se hallaba desamparada por sus mecanismos simbólicos.

Muchos eran los puntos en común que el cristianismo presentaba con respecto al resto de cultos orientales: la división del mundo simbólico entre seres buenos y malos; la garantía de una vida eterna en el *Más Allá*⁷⁷² mediante la recreación del sufrimiento, la muerte y la resurrección de sus dioses (salvo el mitraísmo); el referente moral y ético de su dios para alcanzar la vida eterna; nuevas formas de interactuar con un dios más cercano, misericordioso, de naturaleza más humana; el carácter místico de sus cultos; la creación de comunidades humanas equitativas que permitían al individuo evadirse de una realidad social deshumanizada; y, sobre todo, el ser un fenómeno que empleará la estructura del Imperio romano para expandirse.⁷⁷³

No obstante, también había diferencias. Así, el cristianismo, frente a los demás cultos orientales, constituía una religión exclusivista, incompatible con otras creencias. Esto provocó su persecución por parte de las autoridades que vieron en su negativa al culto imperial una actitud de rebeldía e insolidaridad con el pueblo romano; o lo que es lo mismo, un delito de lesa majestad, al contribuir con su actitud al desequilibrio de la *pax deorum* y ser así responsables de los males que acechaban al Imperio.⁷⁷⁴

Esta realidad obligó al fiel cristiano a rechazar cualquier otro tipo de credos, de tal manera que incrementó así su relevancia social y a la larga desarrolló una manifestación cultural fundamental como fue el martirio. Los mártires representaban la figura de Cristo en la tierra al haber santificado su cuerpo a través de su muerte ejemplar, es decir, al simbolizar una verdadera *imitatio Christi*. La proliferación de reliquias asociadas a estos personajes equivalía, en última instancia, a la multiplicación de la presencia física de Dios en la tierra y constituía una vía de expansión clave para el cristianismo en una sociedad que aún necesitaba sentir la

⁷⁷² Tal como vimos en el capítulo anterior, la tradición romana contemplaba una existencia en el *Más Allá* e incluso una vuelta a la vida por medio de la transmigración de las almas. Sin embargo, en todas sus creencias se producía siempre la exterminación del individuo al negarle en los momentos previos a estos hechos el recuerdo de su anterior existencia. Además, la mayoría de la población contemplaría el *Otro Mundo* como una estancia inhóspita (Tártaro) o placentera (Campos Elíseos) en función del destino de sus almas, pero en ningún caso como una vía de resurrección.

⁷⁷³ Una comparativa más exhaustiva en García Iglesias (1981: 367-368).

⁷⁷⁴ Existen voces discrepantes como la de Hertling (1989), que considera que no hay que ver en las persecuciones cristianas motivos jurídicos o políticos sino, simplemente, acciones de odio contra la religión, bien por su identificación u origen judaico o bien por las características místicas de su liturgia y difusión. Con todo, el hecho de que las grandes persecuciones tuvieran lugar en un momento en que la distinción entre judíos y cristianos estaba avanzada y en que los rasgos místicos eran tolerados en otro tipo de cultos, nos hace pensar que las cuestiones jurídicas relacionadas con la negación al culto imperial pesaron por encima de cualquier otro motivo.

religión con sus manos para poder creer en ella. Unida a la figura del mártir, la noción del milagro contribuirá igualmente al auge del cristianismo (Markschies, 2001: 52-53).

Con todo, sería un error extrapolar el exclusivismo religioso de los cristianos a una vida sectaria y alejada de la sociedad romana. Como bien indicaba Tertuliano en el año 197 o la *Epístola a Diogeno*, un escrito apologético coetáneo:

[Los cristianos] *habitamos con vosotros este mundo, utilizamos el foro, los mercados, los baños, las tiendas, los talleres, las hosterías, las ferias y todos los demás lugares de vuestros comercios. Navegamos también con vosotros, y con vosotros servimos en el ejército y trabajamos la tierra y practicamos el comercio; igualmente con vosotros realizamos nuestros trabajos y vendemos nuestras obras para uso vuestro*" (TERT. *Apol.* 42. 2-3).

Los cristianos, en efecto, no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás (Ep. *Diogent.* 5. 1-4).

La vida del cristiano era la propia del ciudadano romano con la única excepción de profesar una religión diferente que solo le impedía practicar cultos considerados como paganos. Por otra parte, el cristianismo no era dependiente del poder estatal y de las políticas religiosas del Imperio, entre otras cosas, porque sus fieles se vieron apartados por las medidas persecutorias y condenatorias de ciertos emperadores. De este modo, sus fieles carecían de la obligación de realizar pagos para subsanar el mantenimiento de sacerdocios, festejos, ritos de sacrificio, banquetes o procesiones y, por supuesto, tampoco debían colaborar en los gastos derivados de otros cultos.

En el cristianismo todo era voluntario y, lo más importante, sus acciones eran siempre públicas y consideradas ante los ojos de la gente como útiles para el individuo, al estar estrechamente relacionadas con la labor asistencial. El funcionamiento ajeno al Imperio hasta comienzos del siglo IV le otorgará una imagen de estado independiente, ajeno a los problemas que la sociedad romana le podía achacar y, en cambio, una fuente de muchas de sus soluciones, tanto simbólicas como materiales. En este sentido, el cristianismo tuvo en las epidemias,⁷⁷⁵ en las catástrofes naturales y en la crisis socioeconómica que se vivió en la tardoantigüedad el marco propicio para su crecimiento. Así, mientras que el paganismo y las filosofías helénicas apenas podían paliar la realidad terrible que provocaban estos fenómenos, la nueva

⁷⁷⁵ Las dos epidemias más destacadas por las fuentes tuvieron lugar en los siglos II y III. La primera, seguramente de viruela, conocida como plaga de Galeno, tuvo como origen el ejército de Vero que actuó en Oriente entre el 162 y el 167. La segunda, posiblemente de sarampión, se desarrolló a mediados del siglo III, tal como recogen Cipriano o Dionisio de Alejandría (Hamman, 1985: 111; Stark, 2001: 87-89)

religión supo darles una explicación en clave esperanzadora y entusiasta sobre el futuro de la gente, en un mundo más justo en donde no se castigara a los ciudadanos por las acciones llevadas a cabo por los malos dirigentes; por ejemplo, por las persecuciones de los cristianos que despertaban la ira de Dios contra el Imperio y que eran la causa última de su padecimiento.

Los cristianos, conscientes de que la vida terrenal era solo el preludio de la vida celestial, lejos de abandonar al necesitado atendían a los enfermos, daban limosna a los pobres, asistían a ancianos, huérfanos, viudas y a cualquier persona que lo necesitara sin importar su condición social o su pasado, al tiempo que daban sepultura a quien no podía costearla. Juliano⁷⁷⁶ reconocía en el año 362:

Es una vergüenza que no se pueda pedir ayuda a uno solo de los judíos, mientras que los galileos ateos [cristianos] sustentan no solo a los suyos, sino también a los nuestros, cuando los nuestros carecen a menudo de nuestra ayuda (JULIAN. Ep. 84c. 430d).

Debemos reconocer que el ateísmo [cristianismo] ha podido ganar terreno porque se ha ocupado caritativamente de extraños o proporcionando cementerios para los entierros por no hablar de su estricta forma de vida, sea o no algo meramente extraño (JULIAN. Ep. 89b. 305b).

Tan pronto como los pobres tienen la impresión de no ser atendidos por los sacerdotes acuden inmediatamente los galileos ateos [cristianos] y aprovechan la oportunidad para ejercer la caridad (JULIAN. Ep. 89b. 305 b-c).

Esta proyección social permite al cristianismo hacerse más visible que cualquier otra manifestación religiosa o civil y que la gente que había perdido toda vinculación con seres queridos o con los elementos civiles encuentre en la comunidad cristiana la oportunidad de pertenecer a un grupo en el que satisfacer sus necesidades sociales y personales y hallar una nueva identidad (Stark, 2001: 88-89; Eliade, 2011a: 479). Precisamente, otra innovación del cristianismo radicaba en su concepto de comunidad religiosa. Es cierto que en el resto de cultos orientales el fiel entraba a formar parte de un grupo social en igualdad de condiciones, pero la jerarquía y la dirección de sus rituales dependían de una minoría.

Las primeras persecuciones cristianas dirigidas contra sus líderes evidenciaron que el funcionamiento de sus comunidades era muy diferente al del resto de cultos

⁷⁷⁶ Las fuentes cristianas de la época han legado una imagen de Juliano como gran perseguidor de los cristianos, pero lo cierto es que esta afirmación requiere de ciertas matizaciones. Así, sus medidas se centraron solo en privar al cristianismo de privilegios, mientras trató de promocionar los cultos paganos, aunque partiendo del modelo de la Iglesia cristiana, consciente del éxito de su organización jerárquica, conducta moral del clero y actividad asistencial (Teja, 1990: 197-200).

orientales y romanos, ya que, lejos de desaparecer, continuaban ganando fieles. De hecho, la religión cristiana no dependía de la existencia de un sacerdocio, puesto que cualquiera podía vivir por y para Dios y el carácter misericordioso de este garantizaba el perdón de los pecados o de los rituales mal efectuados. Estudios como el de Stark (2001) o el de Hamman (1985: 77-80) evidencian como en la expansión del cristianismo tuvieron mayor relevancia las redes de parentesco y los círculos sociales que las medidas políticas que, tras su conversión en religión oficial, propiciaron su consolidación. En realidad fue su relevancia social lo que condujo a su protagonismo político y no al revés.

Por otra parte, el carácter teofágico de la eucaristía o la encarnación de Dios en un ser humano real que sufrió las normas terrenales ofrecía una visión comprensible y próxima de la naturaleza humana. De igual modo, el carácter voluntario del sacrificio de Cristo presentaba las ofrendas y sacrificios del resto de cultos como una manifestación inútil derivada, precisamente, de su carácter inconsciente.

Pero, sin duda, la principal diferencia fue que el cristianismo supo pasar del ámbito místico al terrenal, y del secreto a la propagación de su mensaje a través de misioneros, predicadores y redes de parentesco. Al contrario de otros credos orientales, no pretendía crear focos aislados de culto, sino auténticas comunidades religiosas que, a través de su estilo de vida, se proyectaran por toda la sociedad. De este modo, su gran innovación fue transformar la religión en un agente activo que contrastaba con la actitud pasiva de los cultos conocidos. Ya no era necesario dar algo a cambio de ser escuchado por un dios y conocer las características y funciones propias de cada divinidad para garantizar el ser atendido. Con la nueva religión, recreando una vida acorde con los principios éticos y dogmáticos de un único dios, el fiel tenía todo cuanto necesitaba para estar en comunicación con él y conseguir su objetivo más anhelado: la salvación eterna.

Todos estos factores hicieron del cristianismo una realidad diferenciada, pragmática, integradora, capaz de responder a las necesidades del heterogéneo mundo romano; su mensaje universal lo convirtió en una alternativa a unos cultos tradicionales en decadencia. Muchos autores señalan que este papel podría haberlo desempeñado el mitraísmo, pero su carácter excluyente con el género femenino dificultó este hecho, al igual que su condición de dios de los partos, sucesores de Cartago como enemigo por excelencia de Roma, y que en relieves como el de *Taq-i Rostán* aparecía reposando su pie sobre el cadáver de un soldado romano (Campos, 2007: 161-162).

En su camino al éxito, el cristianismo fue un movimiento que, lejos de ser fomentado por el poder político sufrió su persecución. No se transmitió de arriba abajo ni tuvo en cuenta el origen de las personas. Como decía Tertuliano: *un cristiano no nace, se hace* (*Apol.* 18. 4). Su relevancia en la base social lo convirtió en un fenómeno

de masas, que, paradójicamente, se vincula y expande a territorios como el noroeste peninsular como una realidad urbana y estrechamente relacionada con las clases aristocráticas; unas clases a las que se asocia la inmensa mayoría de los restos materiales de sus primeras manifestaciones.

Autores como Stark afirmaban que los movimientos de culto nunca son populares, sino que se deben a las clases aristocráticas. Ellas disponen de los medios culturales necesarios para replantearse sus sistemas de creencias e incorporar otros capaces de adaptarse mejor a las necesidades de cada época (2001: 51-60). Sin embargo, en nuestra opinión, las élites, especialmente provinciales, adoptan el cristianismo y se integran en sus estructuras, no por cuestiones simbólicas o como consecuencia de una reflexión intelectual, sino simplemente por adaptación a un nuevo contexto en el que el apoyo social del que disfrutaba la nueva religión abría oportunidades para prosperar o mantenerse en lo alto de la jerarquía social.

En la antigua Roma, la satisfacción y la búsqueda del respaldo de la ciudadanía era el objetivo de numerosos gastos sufragados por personalidades que deseaban prosperar en su *cursus honorum* o a través de políticas imperiales que pretendían desviar la atención de los ciudadanos en momentos de crisis. En este sentido, resultan reveladoras afirmaciones como la de Orígenes en el siglo III, que exponía que muchos abrazaban el cristianismo *movidos por necesidades de la vida y otras miras humanas* (Cels. 167), o la de Simnaco, que se lamentaba en el año 383 de que *desertar de los altares es ahora para los romanos un modo de ganar favores en la corte* (Ep. 1. 51). La base social del cristianismo era la nueva plataforma sobre la que debía sostenerse la vieja aristocracia y aquellos que aspirasen a ascender en la jerarquía social, más aun, cuando en el siglo IV el cristianismo sea favorecido por las políticas imperiales.

Una vez asumido por las élites aristocráticas, la difusión del cristianismo entrará en relación con factores ya analizados al tratar la expansión de otros cultos. Nos referimos al efecto de imitación que despiertan las élites de un determinado espacio sobre aquellos que se sitúan socialmente por debajo y que reproducen sus comportamientos para alcanzar su mismo estatus.

Para el caso del noroeste peninsular, la vinculación del cristianismo con las élites sociales es de suponer que tendría mayor relevancia para explicar, por un lado, su difusión por el medio rural teniendo en cuenta la deslocalización de las mismas en las *villae* y su papel como vehículos de comunicación entre el mundo urbano y el rural; y, por otro, la expansión de movimientos heréticos de carácter aislado y de difícil erradicación como, por ejemplo, el priscilianismo. De igual modo, la relevancia de las oligarquías en este proceso haría entendibles ciertos cánones del concilio de Elvira, sobre el que volveremos más adelante, como el 40, el 41 o el 49, que delatan su papel a la hora de difundir la religión cristiana y también de erradicar los errores y el paganismo de la gente vinculada a ellas.

Con respecto a la importancia de la ciudad en el desarrollo del cristianismo,⁷⁷⁷ en los núcleos urbanos se concentraba la mayor parte de la labor administrativa y comercial del Imperio, además de disponer de fuerza militar habitual, de ahí la mayor presencia de agentes extranjeros. Además, en el ámbito urbano el cristianismo podía hacer más visible su labor asistencial.

La influencia del espacio urbano y de sus clases aristocráticas se verá reforzada con el proceso de legalización del cristianismo en el siglo IV mediante: el Edicto de Tolerancia de Galerio, el Edicto de Milán,⁷⁷⁸ la conversión de Constantino,⁷⁷⁹ las prohibiciones de rituales paganos por parte, entre otros, de Constancio II y, de una manera más que evidente, el Edicto de Tesalónica de Teodosio, con el que el cristianismo se convirtió en la religión oficial del Estado. Así, bajo el gobierno de Constantino se procedió a la concesión de ciertas exenciones y privilegios económicos que hicieron ver en el clero, para unos, una nueva oportunidad para ascender socialmente y, para otros, la única vía para mantenerse en la escala social, al tiempo que se aprovechaban de toda una serie de ventajas y privilegios. De este modo, los miembros del clero recibieron el mismo reconocimiento y prerrogativas legales que ostentaban sus colegas paganos: quedaban exentos de realizar los *munera personalia*, de impuestos sobre comercio, de contribuciones al mantenimiento del ejército e infraestructuras, de trabajos públicos o de ejercer como jueces; además de contar con una legislación imperial que reguló ciertas donaciones a la Iglesia (*CTh.* 16. 2. 2 *CTh.* 16. 2. 3; *CTh.* 16. 5. 40; *CTh.* 16. 5. 42; *CTh.* 16. 5. 59; *CTh.* 16. 10. 21). Por otro lado, la reorganización administrativa y la burocratización del estado que supusieron las reformas de Diocleciano y Constantino también contribuyeron al avance de los sectores eclesiásticos a los círculos, cada vez más reducidos, de las élites y las oligarquías urbanas.

A estas medidas favorecedoras para el avance del cristianismo se unía la tendencia contraria con respecto a los cultos denominados ya como paganos. De hecho, la conversión de Constantino y la oficialización del cristianismo trajo consigo el cese del control que los templos paganos ejercían sobre los impuestos locales y las inversiones que sus devotos ofrecían para pagar sus sacerdocios y elementos de

⁷⁷⁷ Esta importancia queda evidenciada en cánones como el 21 del concilio de Elvira, en el que se contempla un castigo por no acudir a los oficios de la Iglesia, únicamente a aquellos que vivan en territorio urbano.

⁷⁷⁸ De este documento atribuido a Constantino y a Licinio, y realizado en el 313, no se ha conservado evidencia alguna, cuestión que ha motivado que autores como Teja (1990: 142) hayan llegado a negar su existencia. Así, tal Edicto se trataría tan solo de la puesta en práctica de una política que desarrollara los postulados esgrimidos en el Edicto de Tolerancia de Galerio del 311.

⁷⁷⁹ La figura de Constantino, mitificada y santificada por el cristianismo, supuso un antes y un después en el devenir religioso, tanto de Oriente como de Occidente, al integrar la religión cristiana como soporte de la ideología imperial. Con este hecho, uno de los beneficiados, por supuesto, fue el cristianismo, pero también el poder imperial ya que conseguía la estabilidad que suponía el apoyo de las bases sociales cristianas y del plano ideológico que se desprendía de la figura de un solo dios identificado con un Imperio y un emperador.

culto. Estas circunstancias explican la consideración de los no cristianos, en palabras de Teodosio, como:

[Los infieles] a quienes tenemos por insensatos y locos, tienen que soportar el oprobio de una doctrina herética. Sus lugares de reunión no deben ser denominados iglesias. Les sobrevendrá, antes de la venganza divina, nuestro propio castigo, lo cual nos ha sido confiado por juicio celestial (CTh. 16. 1. 2).

De esta manera, en un período aproximado de tres siglos, aquel culto oriental, alimentado por creencias propias del desierto, fue avanzando por todo el Imperio aunando creyentes que demandaban cambios en un pensamiento simbólico considerado como inoperante y que vieron en él la solución a sus problemas. Su éxito le otorgó una base social tan importante que lo situó como la religión de las élites aristocráticas y, finalmente, del poder imperial. De cómo llegó al noroeste peninsular y en qué forma lo hizo trataremos a continuación.

3. 2. LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO EN GALLAECIA

Tradicionalmente, los estudios sobre los orígenes del cristianismo en el conjunto de la península Ibérica se abordaban dentro de las facultades de Teología y de los Seminarios hasta prácticamente los años 70, de tal manera que figuras de la historiografía como Díaz y Díaz, Blázquez, Sotomayor, Escribano, Alvar, Santos Yanguas, García Moreno, Fernández Ubiña, Teja, Cavada Nieto o Núñez García para el caso del noroeste peninsular, son auténticos pioneros en el tratamiento histórico de esta realidad.

A pesar de que se tiene constancia de la presencia de comunidades cristianas en el Mediterráneo oriental, en la costa de Asia Menor, del Mar Tirreno y en la propia Roma entre los siglos I y II, carecemos de la información necesaria para caracterizar su proceso de irradiación, debido a su naturaleza clandestina. Además, para Hispania, las primeras evidencias históricas sobre organizaciones cristianas asentadas en su territorio se corresponden con las presentes en Astorga-León, Mérida y Zaragoza de mediados del siglo III.⁷⁸⁰ Así pues y, a pesar de que es posible que hubiera cristianos con anterioridad en otros puntos de la península Ibérica (Sánchez Salor, 2000: 135),

⁷⁸⁰ Esta realidad sitúa las primeras organizaciones eclesiásticas ibéricas con cierto retraso en comparación al conjunto del Imperio, puesto que para el siglo II el cristianismo ya estaba dotado de una rígida organización jerárquica en otros puntos como Antioquía, Alejandría, Roma, Cartago o Lyon. Dicha jerarquía se encontraba liderada por la figura de los obispos, dotados de atributos y características de los magistrados y altos funcionarios imperiales y concebidos como una élite religiosa paralela a la civil y cuyo seguimiento era la garantía de seguir las creencias verdaderas y no las desviadas a través de los múltiples errores o herejías que caracterizaron los inicios del cristianismo. En relación con lo anterior, también en este siglo comenzará la recopilación de la mayor parte de obras que compondrán las Sagradas Escrituras, aunque este proceso no concluirá hasta finales del siglo IV.

por los datos disponibles, el estudiar los orígenes del cristianismo en el noroeste peninsular implica también el conjunto de Hispania. Además, la condición de movimiento oculto y perseguido en sus tres primeros siglos de existencia dificulta enormemente rastrear sus orígenes en un territorio periférico como el de *Gallaecia*.

Con respecto a las fuentes textuales, estas presentan problemas como su anonimato, su escasez (condicionada por el carácter oral que adquiriría la expansión de su doctrina) y el silencio de gran parte de los escritos de temática cristiana conservados en relación al noroeste peninsular. Posteriormente, estas fuentes continuarán mostrando inconvenientes al reflejar las creencias, dificultades e inquietudes propias de unos sectores eclesiásticos muy minoritarios en el conjunto de la sociedad y de los creyentes. Así mismo, estos ostentaban un elevado nivel de internacionalización debido a su formación doctrinal que dificultará discernir los rasgos propios del cristianismo en el noroeste peninsular.

Por su parte, las fuentes arqueológicas presentan escasez de materiales y de espacios de culto, así como una importante descontextualización de los mismos. De ahí la dificultad para distinguir un santuario originalmente cristiano de otro reutilizado y redefinido por la Iglesia tardoantigua y medieval.

Entre las fuentes textuales, dos hablan de una eventual presencia de comunidades cristianas en Hispania en el siglo II: Irineo (182-188)⁷⁸¹ y Tertuliano (200-206).⁷⁸² Sin embargo, su ambigüedad impide diferenciar si estamos ante una noticia histórica real o un recurso literario mediante el cual se quería otorgar un carácter universal y de antigüedad remota al cristianismo dentro del Imperio y responder así a las críticas que recibían de los intelectuales aún inmersos en la religiosidad romana.⁷⁸³

⁷⁸¹ Aunque las lenguas son innumerables en el mundo, el poder de la tradición es uno y el mismo: ni las iglesias fundadas entre los germanos creen ni transmiten otra cosa, ni las de las Iberias, ni las de los celtas, ni las de Oriente, ni en Egipto ni en Libia, ni las fundadas en medio del mundo (IREN. Adv. Haer. 1. 3).

⁷⁸² Y los demás pueblos, como los varios pueblos de los gétulos, amplios confines de los mauros, todas las fronteras de las Hispanias, las diversas naciones de las Galias... En todos estos sitios es adorado el nombre de Cristo (TERT. Adv. Iud. 7. 4-5).

⁷⁸³ Desde el momento en que el cristianismo fue objeto de persecución por parte de las autoridades romanas recibió críticas desde un ámbito intelectual que pronto fue conocido como el de los apologistas. Entre ellos destacaron algunos de especial relevancia como Melitón de Sardes, Teófilo de Antioquía, Apolinar de Hierápolis o Justino. Sus críticas giraban casi siempre en torno a la idea de la naturaleza reciente de un cristianismo carente de historia entre los pueblos antiguos y de la antigüedad que engrandecía a la religión romana. También se consideraba que el cristianismo no contribuía en nada a fortalecer al Imperio, más bien al contrario, razón por la cual era perseguido. De igual modo, se le reprochaba el carácter dividido de su doctrina en diversas sectas y herejías que impedían comprender su verdadero significado. Otras acusaciones iban encaminadas a provocar el rechazo de los ciudadanos como aquellas que definían al cristianismo como ateísmo por su desprecio a los dioses y cultos tradicionales y por adorar a un dios que no se correspondía con las características de ninguna divinidad presente en el panteón romano. En el mismo sentido se denunciaba su carácter antropofágico, como consecuencia de una mala interpretación de la eucaristía, o su naturaleza incestiva, como resultado también de una mala comprensión de la fraternidad de sus comunidades. Una buena recopilación de estos ataques puede hallarse en la apología cristiana de Minucio Félix (Oct. 5-13), redactada entre los siglos II y III (Sánchez Salor, 2000: 142; Blázquez, 2005).

Pero, sin duda, las principales fuentes textuales para el estudio de los orígenes y el desarrollo del cristianismo en el noroeste peninsular son: la Carta de Cipriano de Cartago, la Epístola del papa Vigilio, las disposiciones de los Cánones de los Concilios de Elvira, Toledo, Zaragoza y Braga, el Edicto de Constantino y de Tesalónica, las obras de Sulpicio Severo, Hipólito, Ambrosio de Milán, Jerónimo de Stridón o los escritos medievales de Martín de Braga y Valerio del Bierzo. De entra ellas, por referirse directamente a nuestro espacio de estudio y por su antigüedad, la Carta 67 de Cipriano de Cartago, realizada en el 254, resulta la más interesante. Tal como afirmaron en su día autores como Orlandis (1990), Núñez García y Cavada (2001), Fernández Ubiña (2007) Rabanal (2009b) o Núñez García (2010 y 2012), este texto demuestra la existencia de una comunidad cristiana consolidada de rango episcopal a mediados del siglo III y, por lo tanto, con unos orígenes presumiblemente anteriores a esta fecha.

La epístola es fruto del contexto de las persecuciones llevadas a cabo por Decio⁷⁸⁴ entre los años 249 y 251 ante la negativa de los cristianos de sacrificar víctimas, comer su carne, ofrecer libaciones y declarar fidelidad a los dioses de Roma, o lo que es lo mismo, de realizar un sacrificio público romano. La intención de Decio era impulsar una serie de medidas para que todos los ciudadanos honrasen a los dioses romanos con el objetivo de restituir la *pax deorum* y reiniciar así la buena marcha del Imperio. Todos aquellos que participasen en los cultos recibirían un certificado, un *libellus*, de acuerdo con el cumplimiento de su deber. En cambio, los que no lo hicieran serían condenados a diferentes penas, entre las que se incluía la muerte. El problema fue que este acto cívico-religioso constituía un gran obstáculo moral para los cristianos, puesto que su realización suponía la negación absoluta de sus creencias. Ante tal dilema, unos optaron por permanecer fieles a su fe pasando a formar parte de la lista de represaliados y mártires del cristianismo; otros, en cambio, cedieron, pero de dos maneras diferentes: la mayoría renegando de sus creencias y, una minoría, aquellos que disponían de medios económicos suficientes, mediante la compra del *libellus* que certificaba su participación en los ritos paganos, aunque nunca los hubieran realizado.

El carácter sistemático y universal de estas medidas convertirá la persecución de Decio, junto a la posterior de Valeriano y, sobre todo la de Diocleciano, en una de las más duras que sufrió la comunidad cristiana. Al mismo tiempo, también supondrá el descubrimiento de numerosas comunidades cristianas a lo largo del Imperio para la historiografía, como es el caso de las de Astorga-León y Mérida recogidas en la carta de Cipriano.

⁷⁸⁴ El Libro VII de las *Historias* de Orosio habla fundamentalmente de las persecuciones llevadas a cabo por Domiciano, Trajano, Marco Antonio Vero, Severo, Maximino, Decio, Valeriano, Aureliano, Diocleciano y Maximiano Herculino. Sin embargo, hasta Decio ninguna de las medidas llevadas a cabo contra los cristianos había tenido un carácter sistemático, limitándose tan solo a erradicar pequeñas revueltas aisladas promovidas, muchas veces, por poblaciones paganas.

En este contexto, esta misiva responde a la cuestión de cómo tratar el tema de los cristianos libeláticos, especialmente, de los obispos que habían renunciado a su fe y sucumbido ante el edicto de Decio. Las quejas de la comunidad eclesiástica y los fieles de León-Astorga y Mérida, a través de los obispos hispanos Félix y Sabino, sobre la restitución de los obispos libeláticos Basíldes y Marcial evidencia la existencia de un grupo cristiano en el noroeste peninsular con la suficiente organización y sentido crítico como para exigir rectitud y coherencia a sus líderes. De igual modo, muestra su participación en las redes universales del cristianismo, al entrar en comunicación con una figura tan influyente como el obispo de Cartago, Cipriano. La respuesta de este fue que el poder de cambiar a un obispo considerado como apóstata correspondía al pueblo y que, además, este tenía la obligación de hacerlo. Por esta razón, Basíldes (pese a contar con la apelación favorable del papa Esteban) y Marcial debían abandonar sus sedes en detrimento de Félix y Sabino.

En este sentido, la apelación a la Iglesia de Cartago por parte de la comunidad asturicense ha sido utilizada por parte de la historiografía como una prueba más del origen africano del cristianismo hispano. De este modo, rechazados los postulados de tipo legendario que atribuía a los apóstoles la acción evangélica y misionera que conllevaría la conversión masiva de fieles, tal como reflejan fuentes como Eusebio de Cesarea (*H. E.* 3. 37. 3) y que, para el caso hispano, tendrían a Santiago y a Pablo como protagonistas; las teorías de un origen norteafricano desarrolladas por autores como Díaz y Díaz (1967) o Blázquez (1967) obtuvieron especial trascendencia hasta hace bien poco. Dicho origen, planteado también para cultos como el mitraísmo y en relación con la presencia de la *Legio VII* en Túnez en el siglo II, presenta la misma contradicción: constituir fenómenos más antiguos en Hispania que en el norte de África desde el punto de vista arqueológico y, para el caso del cristianismo, evidenciar vinculaciones más estrechas con Roma y Oriente que con África, al menos en sus primeros momentos (Sotomayor, 2002: 274).

Tal como argumentábamos en el apartado anterior, el auge del cristianismo en un determinado territorio no se explica por la presencia de individuos que introduzcan sus creencias en él, sino por la existencia de un contexto en el que el cristianismo se pueda hacer más visible para penetrar en el conjunto de la población. La naturaleza de ese elemento difusor no tiene por qué estar relacionada con el ejército y tampoco con un origen africano, ya que pudo ser tan diversa como heterogénea era la condición de las primeras comunidades cristianas.

Volviendo a la carta de Cipriano, en nuestra opinión, no hay que ver aquí una consulta a la "Iglesia madre", sino simplemente la búsqueda de un agente externo, dotado además de prestigio dentro del conjunto del Imperio, para que resolviera un conflicto entre dos facciones locales.

La relevancia del núcleo León-Astorga como primera comunidad cristiana asentada y oficializada del noroeste peninsular parece confirmarse con la presencia

de *Decentius* como obispo de León y representante de la provincia de *Gallaecia* en el concilio de Elvira o *Iliberris*. Este se celebró en torno al año 300 en un punto próximo a la actual Granada y constituyó el primer concilio de la cristiandad hispana. En él, la ambigua referencia a León-Astorga de Cipriano parece definirse unas cuantas décadas después identificando la sede episcopal de *Decentius* en León. Sin embargo, el hecho de que, con posterioridad, tan solo se mencione la sede astorgana, a través de obispos como Domitiano, Dictinio, Comasio, Sinfosio o Toribio, indica que la referencia geográfica de la sede de Decentio se debe más a un error o una confusión de esa doble denominación inicial de Astorga-León que a la existencia de una sede en el centro de acuartelamiento de la *Legio VII*. A este respecto, podemos añadir la noticia según la cual el obispo Pelayo de León en el año 1073 afirmaba que la sede episcopal de León había sido fundada por Ordoño I, es decir, a mediados del siglo VIII (Prieto Vilas, 2002: 277).

Pero, ¿por qué Astorga-León se impone como el núcleo más antiguo constatado del cristianismo en *Gallaecia*? La respuesta nos lleva a los mismos motivos por los cuales este territorio parece actuar como el espacio en el que mayor proyección tienen los cultos romanos o el resto de cultos orientales. En él convergen realidades como la de ser la capital de un *conventus* fundamental por su riqueza en recursos mineros, el constituir un núcleo de comunicaciones relevante y el disponer del campamento base de la *Legio VII*. Por estas razones la región se convirtió en un centro de recepción de numerosos agentes de origen diverso⁷⁸⁵ que alimentaban los sectores relacionados con la explotación minera, la administración y el ejército. En este contexto, dos núcleos de carácter urbano (*Legio* y *Asturica Augusta*) en los que la crisis del siglo III se tradujo en el agotamiento de sus recursos mineros probablemente aglutinarían a una comunidad importante de personas en las que el cristianismo podía arraigar.

Ahora bien, ¿hemos de suponer que Astorga y León representaron el origen a partir del cual se expandió el cristianismo por *Gallaecia*? No creemos posible responder a este interrogante debido al carácter itinerante, clandestino y aislado de sus primeros fieles. Con todo, sí podemos atribuirle un papel fundamental en la organización del cristianismo incipiente del noroeste peninsular. Así lo demuestra su liderazgo, no solo en el concilio de Elvira, sino también hasta la primera mitad del siglo V, momento en que las diócesis de Braga y, en menor medida, Lugo comenzarán a desplazar a la sede asturicense favorecidas por la nueva coyuntura política que supuso el reino suevo (Núñez García, 2012: 89).

⁷⁸⁵ Dentro de las personas de origen foráneo que parecen haber cumplido un papel fundamental en la difusión del cristianismo por el Occidente del Imperio romano parecen cobrar un especial protagonismo aquellas de origen griego. Así, tal como apuntaban Núñez García y Cavada (2001: 77), las primeras estructuras cristianas del siglo IV documentadas tienen como protagonistas en un 25 % a griegos y, en lo que a epigrafía se refiere, estos representan el origen del 30 % de los nombres de las inscripciones cristianas.

Sin embargo, partiendo únicamente de las fuentes textuales, el núcleo cristiano de León-Astorga parece una isla situada en un océano en donde seguirían vigentes todos los aspectos relativos a la religiosidad romano-galaica. En este sentido, podríamos sentirnos tentados a ver un cierto paralelismo entre la realidad vivida por el cristianismo y la del resto de cultos orientales, ya que todos ellos se manifiestan como focos aislados. Con todo, en los casos analizados estábamos ante referencias asociadas a la iniciativa de una serie de individuos que, desaparecida su figura o su recuerdo (piénsese, por ejemplo, en Panóias), el culto se desvanecía junto a ellos. En el cristianismo de Astorga-León, en cambio, observamos la existencia de una verdadera comunidad asentada y organizada que está en comunicación con el resto de la cristiandad y que, lejos de sucumbir ante las persecuciones se afianza como sede episcopal.

El resto de fuentes textuales poca más luz aportan más allá de que esta realidad aislada de Astorga-León de inicios del siglo IV parece expandirse en poco más de un siglo, cuando en el concilio de Toledo del año 400, en pleno conflicto priscilianista, el número de sedes episcopales de *Gallaecia* se incrementa hasta doce. Esta situación puede responder a dos factores diferenciados, pero no por ello excluyentes. En primer lugar, las consecuencias del priscilianismo, cuyas características abordaremos más adelante, que conducirían a la fundación de sedes episcopales en torno a los aglomerados secundarios (*vicus, forum*), para albergar a sus líderes y, por lo tanto, en espacios contrarios a la tradición eclesiástica de situarlas en núcleos propiamente urbanos (Plácido, 1990; Díaz y Díaz, 1977; Loring, 2010). En segundo lugar, un contexto político favorable al cristianismo, con su asimilación por las clases aristocráticas como un medio de prestigio y la creación, a inicios del siglo V, del reino suevo con la utilización de la Iglesia cristiana como agente de poder y de vertebración territorial. Todas estas cuestiones provocarán, además, que el oficio episcopal, a medida en que se derrumbe la administración romana, se convierta en un refugio para las aristocracias locales.

Sin embargo, este proceso de expansión que se intuye muy superficialmente en las fuentes textuales, se evidencia con más claridad en diferentes contextos arqueológicos propios de ambientes aristocráticos y urbanos. En primer lugar, en restos de carácter eminentemente funerario hallamos referencias a cuestiones votivas e incluso de formación de espacios sagrados. Destacan en particular los sarcófagos, algunos de ellos con motivos iconográficos, como los de San Justo de la Vega (Astorga), Santa María de Temes (Carballedo), y otros no menos relevantes, como los de Braga, Vilanova de Lourenzá (Lugo), Vilar de Servoi (Castrelo do Val), Pardieiros (Xinzo de Limia), el localizado en la necrópolis de la plaza de Santa María de Lugo, los sarcófagos con epígrafe de la necrópolis de Medeiros (Monterrei) o la tapa conservada del denominado sarcófago de Itacio.

Otro conjunto de vestigios arqueológicos nos remite a espacios sagrados vinculados al cristianismo, ya sean originales o resultado de la cristianización de centros religiosos romano-galaicos. Entre los primeros destacan la basílica de Marialba de León, el oratorio de Ouvia (Ourense), Santa Eulalia de Portorribo (As Pontes de García Rodríguez), la basílica de Falperra (Braga), A Nosa Señora da Hermida (Quiroga), Santa María de Temes (Carballedo), Frende (Baião) o Santiago de Compostela. Cabe suponer, además la existencia de lugares sagrados en núcleos como Lugo, Braga y Astorga, cuyas evidencias quedarían camufladas en los actuales recintos catedralicios. Entre los segundos, contamos con numerosos castros que sufren procesos de sincretismo que llevan a situar en su interior rituales cristianos o a erigir iglesias o con santuarios y espacios sagrados dotados de diferente significado que son cristianizados como Santa Eulalia de Bóveda (Lugo).

Finalmente, disponemos de toda una serie de vestigios materiales de carácter aislado y que, en muchos casos, son reaprovechados en otros ámbitos cristianos como los crismones de Ponte Bibei (A Pobra de Trives) y San Pedro de Leis (Muxía), los capiteles de la iglesia de Santa Eulalia de Esperante (Lugo), Santa María la Madre (Ourense), Santa Marta de Astorga (León), los de la hoy desaparecida basílica de Setecoros (Pontevedra) o la pieza marmórea localizada en Portosín (A Coruña); ejemplos todos ellos que podrían estar vinculados a un espacio sagrado cristiano o cristianizado en la actualidad no conservados. Otras evidencias, también de carácter descontextualizado, aunque seguramente más tardías, serían los bajorrelieves de la iglesia de Saamasas (Lugo) o el de la capilla de San Roque (Lugo), el capitel de San Pedro Félix de Hospital (O Incio); además de una serie de crismones realizados en soporte cerámico o anillos de simbología cristiana como los documentados en las necrópolis de Lugo (González Fernández, 2005: 97-98) y Astorga (Rabanal, 2009b: 61-62; Grau, 2002: 91), el ladrillo con un crismón grabado hallado en la necrópolis situada sobre la *villa* romana de Castillós (Monforte de Lemos), el cinturón de Amoeiro (Ourense) o el estampillado cerámico documentado en Catoira (Pontevedra).

Todas estas muestras, que abordaremos a continuación, señalan como el cristianismo se va expandiendo por todo el noroeste peninsular y, sobre todo, como abandona los núcleos urbanos.

3. 3. LA MUERTE Y EL ÁMBITO FUNERARIO EN LA *GALLAECIA* CRISTIANA

La preocupación y la reflexión sobre la muerte y el *Más Allá* constituyeron uno de los principales campos de innovación de los cultos orientales que se expandieron a través del Imperio romano. De hecho, la idea de la inmortalidad del individuo mediante la salvación eterna, generalmente de su alma,⁷⁸⁶ constituye el elemento

⁷⁸⁶ Tal como se puede intuir de escritos como, por ejemplo, los de San Pablo, el cristianismo inicial concebía al ser humano como una realidad tripartita dotada de cuerpo, alma y espíritu. Esta concepción

fundamental para explicar su auge. Entre los mensajes que estos predicaban, el cristianismo supo crear uno más comprensible y terrenal al basar su doctrina en un personaje histórico de naturaleza humana que resucitó entre los vivos y, además, ante testigos que pregonaron tal suceso. El resto de divinidades orientales, en cambio, ofrecían una imagen de la resurrección más oscura y misteriosa, dificultando su asimilación a través de un ritual funerario determinado o de una nueva concepción de la muerte y del *Otro Mundo*.

De esta manera, el cristianismo irá definiendo un nuevo ritual funerario y una nueva concepción de la muerte radicalmente diferentes a los presentes en la religiosidad romana. El primero se basará en la preferencia por la inhumación; en la austeridad y la humildad que se reflejará en el abandono de los ajuares y en el carácter exclusivo de sus necrópolis, destinadas únicamente a cristianos, localizadas en espacios concretos, no necesariamente extramuros, y con una orientación definida y diferenciada con respecto al mundo pagano. La segunda se caracterizará por su más infinito desprecio, al concebir la existencia terrenal como preludio de la auténtica vida situada en una esfera diferente y en compañía de Dios y de toda la comunidad de creyentes.

Afirmaba Hamman que *a los cristianos les repugna la cremación, ya sea por fidelidad a las costumbres bíblicas, ya sea, quizá mejor, por imitar la sepultura de Cristo* (1985: 162). Junto al uso preferente de la inhumación como forma de enterramiento, el cristianismo disponía de una serie de elementos que definían unos rituales funerarios diferenciados, pero, en todo caso, no constituyentes de un pilar fundamental dentro de su religiosidad; entre otras cosas, por una cuestión que argumentaba Agustín de Hipona en su *De civitate Dei*:

Todo lo relativo al cuidado de los funerales, la disposición de la sepultura y la procesión de las exequias es más consuelo para los vivos que alivio para los muertos (C. D. 1. 12).

Así, a diferencia de la cultura romana, en el cristianismo los rituales funerarios no eran imprescindibles para el tránsito al *Otro Mundo*. No obstante, era preferible que los cristianos no se enterraran en compañía de paganos, puesto que esto interfería negativamente en la sacralidad del espacio y en la salvación del fiel. De este modo, desde un principio surgieron catacumbas en aquellos puntos en los que se asentaban comunidades cristianas destinadas únicamente a la sepultura de sus miembros, hecho favorecido, claro está, por su carácter clandestino. Posteriormente, cuando el cristianismo se hizo más visible, sobre todo, a finales del siglo III, esta recomendación

encajaba con la composición trinitaria de Dios y la noción del ser humano como ser creado a su imagen y semejanza. Solo cuando se comienza a desarrollar la teología cristiana, la naturaleza humana pasará a ser interpretada como una unión bipartita de cuerpo y alma.

se convirtió en norma, prohibiéndose los cementerios de paganos y cristianos y creando ámbitos funerarios independientes y estrechamente ligados a la figura de santos y mártires, a través de los cuales el finado recibía un auxilio especial el día de su resurrección.

Otros rasgos característicos fueron la orientación de la cabecera hacia el este y la ausencia de ajuar. El primero como garantía de que el difunto fuese alumbrado, nada más despertar, por la luz de la resurrección. El segundo como muestra de la humildad que ha de caracterizar a todo cristiano que ejemplifique con su persona, y hasta el último momento, la vida de Jesús.

Sin embargo, las persecuciones sufridas y la consecuente clandestinidad harán que el cristianismo no imponga sus preceptos en el conjunto de la sociedad hasta momentos muy tardíos y sin evitar las variaciones propias de cada territorio, tal como iremos viendo en apartados sucesivos.

En el noroeste peninsular, la incineración y la inhumación conviven como sistemas de enterramiento hasta, al menos, inicios del siglo IV cuando la inhumación parece hacerse mayoritaria y, por lo tanto, en unas fechas más tardías que en el resto de la península. Esta realidad, atribuida tradicionalmente a la influencia ejercida por el cristianismo en la sociedad romana, merece ser matizada. De hecho, aunque el cristianismo pudo haber participado en su desarrollo, tiene su origen en prácticas realizadas en el conjunto del Imperio a partir de la iniciativa de la propia familia imperial, sobre todo de Trajano y Adriano, y de las oligarquías de su tiempo.

En torno al tránsito del siglo III al IV se observa una diversificación de las estructuras de enterramiento, cuyo mejor ejemplo son las necrópolis de Maximinos y de la vía XVII de Braga. Así, a las tradicionales estructuras de fosa simple se irán añadiendo otras sepulturas de sección triangular y rectangular a base de téglulas, piedras, ánforas y diferentes variantes, junto al empleo de otros elementos como sarcófagos. Estos últimos, precisamente, son uno de los testimonios más relevantes para caracterizar la concepción de la muerte de los primeros cristianos y suponen, a fin de cuentas, una contradicción evidente frente al carácter humilde que debía imperar en sus enterramientos, pero también una prueba más de su estrecha relación con las élites aristocráticas.

Por otra parte, en estas mismas fechas se producirá una modificación en la concepción de los espacios destinados a las necrópolis. De este modo, el uso tradicional de lugares extramuros dará paso a ámbitos habitacionales que, generalmente, han perdido dicha función y se sitúan ahora en torno a iglesias y centros de culto cristiano. En el caso del noroeste peninsular, esta realidad aparece asociada a espacios dotados de memoria y prestigio para las poblaciones locales como, por ejemplo, *villae* abandonadas, lugares culturales como termas o recintos de referencia simbólica como los propios castros.

Sin embargo, otras características de las sepulturas, como la relativa a la orientación de las mismas o la ausencia de ajuar, no parecen cumplirse en todos los casos constatados en *Gallaecia*. Así, la orientación característica del ámbito romano N-S parece persistir hasta la tardoantigüedad y convivir con la de E-O típica del cristianismo, de tal manera que se intuye una cierta indiferencia a la hora de disponer los enterramientos de esta época.

En cuanto al ajuar, expresiones como los sarcófagos constatados en *Gallaecia*, contextos como el de Marialba en León y otro tipo de necrópolis cristianas muestran como su ausencia no es definidora ni característica del cristianismo tardoantiguo de este territorio. De hecho, autores como Núñez García (2000: 68) exponen que esta realidad no se impone hasta períodos altomedievales (siglos VI-VII). Aun así, en enclaves donde se tiene un buen conocimiento de las necrópolis tardoantiguas, como el caso de Braga, se observa como la presencia de ajuar se limita prácticamente a las tumbas de incineración. Por el contrario, en otro punto bien documentado como A Lanzada, el abandono de la cremación no traería consigo la desaparición de elementos de ajuar. Estas circunstancias animan a pensar que la asimilación del cristianismo, en cuanto a rituales funerarios, fue progresiva. De este modo, en la medida en que se generalizase primero la inhumación, es posible que, más tarde, adquirieran mayor trascendencia otros elementos como la ausencia de ajuar, el cese de la realización de ofrendas, la celebración de banquetes, etc., por motivos que pudieron tener más que ver con la pérdida del sentido tradicional de estos elementos en la religiosidad romana que con la asunción de nuevas creencias. Todo ello conduciría a que, finalmente, se adoptara una orientación E-O, esta vez ya con una clara intencionalidad simbólica.

Una innovación más visible del cristianismo con respecto a la realidad funeraria romano-galaica tiene que ver con el tratamiento de las inscripciones. Tal como hemos indicado, desde la segunda mitad del siglo III se intuye en el conjunto del Imperio un cierto abandono en el uso de la epigrafía.⁷⁸⁷ Este hecho fue planteado, sobre todo, a partir de los postulados de Vives (1942) como una realidad que respondía a la irrupción del cristianismo, al consecuente abandono de la epigrafía considerada como pagana y al inicio de un período de vacío epigráfico que no se recuperará hasta el siglo IV. Sería en este momento cuando irrumpirían inscripciones de clara significación cristiana, y en las que desaparecerían fórmulas y hábitos epigráficos paganos (votos a divinidades, alusión a los dioses *Manes*, fórmulas piadosas en epitafios, etc.); se reducirían las fórmulas onomásticas tradicionales a un único *nomen* o se adoptaría la

⁷⁸⁷ Esta realidad no es aplicable a la epigrafía de tipo político o publicitaria que, por el contrario, experimentará una multiplicación de sus testimonios como es el caso de los miliarios que se documentan en nuestro espacio de estudio. Esta tipología de soporte, en la medida en que avanzaba la cristianización del aparato del Estado a lo largo del siglo IV, pudo haber representado una alternativa "laica" al culto imperial, al suponer una continuación de los beneficios ideológicos derivados de anunciar la labor de los diferentes emperadores ante los ciudadanos que les rendían sumisión, pero carente de connotaciones religiosas.

antroponimia bíblica, y se impondrían otras prácticas cristianas como la desaparición de la figura del dedicante, referencia a *Christus*, figuración de crismones, fórmulas como *in pace*, *famulus dei*, *hic... quiescit* o *requiescat in pace* en epitafios o la fecha de defunción (Végh, 2011: 553-555).

Sin embargo, esta circunstancia es posible que esté condicionada, tal como afirmaba Abascal (2000-2001: 45-48), por el desconocimiento que tenemos hoy en día acerca de las últimas inscripciones realizadas a partir del siglo III. Teniendo en cuenta el carácter elitista de los agentes que las encargaban y las diferentes crisis económicas, políticas y simbólicas de esta época, es de suponer que experimentarían toda una serie de variaciones, tanto en su morfología como en su ejecución, que prácticamente desconocemos. Así, hemos de tener en cuenta una vez más el coste que suponía erigir, por ejemplo, un altar votivo de piedra, inasumible en tiempos de crisis económica. Del mismo modo, la política imperial favorable al cristianismo a partir del siglo IV transforma lo que antes era una religiosidad eminentemente pública y cívica, al pasar a una clandestinidad forzada, en prácticas más privadas y menos visibles y, seguramente, con medios perecederos como inscripciones o figuras votivas realizadas en madera, cerámica, etc.

Otro elemento a tener en cuenta, y señalado por autores como Susini (1982: 37) o la misma Abascal (2000-2001: 53-63), es que no toda la epigrafía romana se realizaba mediante letras grabadas. Existía una tradición llamada rubricatura o letras pintadas que, si bien era minoritaria en los tiempos en los que la religiosidad romana era hegemónica, cuando el Imperio comienza a favorecer al cristianismo tal vez ganase usuarios. Su empleo resultaba menos costoso, válido para cualquier tipo de soporte y más fácil de realizar técnicamente y, por lo tanto, sin necesidad de un taller epigráfico que probablemente desaparecieran en buena parte del territorio a raíz de las restricciones imperiales desde mediados del siglo IV. Todo ello permite suponer que el descenso de documentos epigráficos experimentado a partir del siglo III no se corresponde con un retroceso de la religiosidad romano-galaica y puede explicar también los numerosos monumentos anepigráficos como, por ejemplo, los de O Facho Donón, así como la existencia de estelas con talla de madera que podrían contener restos de letras pintadas entre los siglos III y IV (García y Bellido, 1962; Abascal, 2000-2001: 53-63).

Además, el hecho de que desaparezca materialmente una manifestación religiosa no implica su fin simbólico. Así, expresiones como el *votum* o la noción del *do ut des*, aunque no se documenten a partir del siglo IV en un ara, continuarán presentes en la mentalidad de la gente, al igual que el recuerdo de unos dioses *Manes* también relegados de las inscripciones funerarias de este nuevo período (Freán, 2014).

Dentro de la escasez documental presente en el noroeste peninsular del siglo III en adelante, algunos epitafios nos sitúan en un contexto funerario claramente

cristiano, pero, en algunos casos, difíciles de adscribir a momentos previos al siglo V. De este modo, un primer ejemplo documentado en un territorio limítrofe al de nuestro espacio de estudio es la estela funeraria de Noreno hallada en Soto de Cangas de Onís (Asturias):

*XAI(re) / [cruz inscrita] / IN M(emoria) S(ancta) MOR/TU(u)S AN(n)ORU(m) / SEPT(m) MISE/RAVIT R(elictos) PAREN/TES NORENU/S [o NORENU / S(alve)].*⁷⁸⁸

En ella se intuye, en primer lugar, la ausencia de elementos característicos de los epitafios romanos como la referencia a los dioses *Manes* o las fórmulas *sit tibi terra levis* o *hic situs est*. Pero, lo más interesante es la fórmula *Xaire* al inicio del epígrafe, palabra de origen griego equivalente al *Ave* latino, y que tiene una vinculación muy estrecha con los orígenes del cristianismo y sus expresiones de salutación. Si añadimos la eventual presencia de la palabra *Salve* al final del epígrafe, ello nos remitiría a un claro contexto funerario cristiano celebrado para conmemorar el recuerdo de un niño de siete años, entre los siglos IV y V (Santos Yanguas, 2011: 24-26).

También hallada en Soto de Cangas de Onís y con una morfología semejante, está la estela funeraria de *Magnentia* que según Santos Yanguas (2011: 26-27) ha de adscribirse a un contexto funerario cristianizado:

*MAGNEN/TIA EXCEDIT / ANNORU(m) VI(gi)/INTI XXV (dierum) / EX DOMU D/OMINICA*⁷⁸⁹

Aquí aparece otra fórmula, *excedit*, que puede equiparse con la expresión "descanse en paz", al ser utilizada con cierta frecuencia en inscripciones cristianas como complemento o de manera conjunta con otras como *requievit* o *requiescit in pace*. Esta última expresión, plasmada comúnmente mediante el acrónimo *RIP*, tiene continuidad prácticamente hasta la actualidad y es la antecesora directa del *DEP* que inunda hoy en día nuestros cementerios. Dicha fórmula supone una concepción totalmente distinta a la romana *Sit tibi terra levis* o *hic situs est*, en el sentido de que ese "descanse en paz" no se refiere al cuerpo ni a la estancia física sobre la que se deberían renovar ciertos rituales funerarios, sino al alma del difunto, única protagonista en la escatología cristiana y que, una vez fallecido el cuerpo, lo abandonaría para disfrutar de una vida en unión con Dios.

Dentro del *conventus* asturicense contamos con otro testimonio en León, de la misma cronología:

⁷⁸⁸ *CIL* II, 5745.

⁷⁸⁹ *HEp* 2, 1990, 26.

[...] / *FAMULUS DEI VIXIT ANNO / SEMIS RECESSIT IN PACE / XV KALENDAS
MAR/ TIAS AERA DIIII*⁷⁹⁰

Los elementos que nos permiten situarlo dentro de la religiosidad cristiana son las fórmulas *famulus dei* e *recessit in pace*. La trascendencia de la segunda ya fue comentada. Con respecto a la de *famulus dei*, suele vincularse a personajes de la jerarquía eclesiástica, pero también aparece en contextos seculares. Desprende un significado de servidumbre y humildad ante la figura de Dios y, al mismo tiempo, supone una dedicación a Cristo, de ahí que con el tiempo sea más frecuente el uso de *famulus christi*.

Ya en territorio lucense, en Santa Eulalia Tines (Vimianzo) (Chamoso Lamas, 1953; Armada-Pita, 2003a: 376-377), se localizó una inscripción en una necrópolis situada sobre una antigua *villa* con la fórmula *in pace*. El contexto arqueológico en el que se insiere remite a algún momento del siglo IV, pero lo interesante de esta pieza es que representa un comportamiento muy común del cristianismo al situar el epígrafe sobre una estela antropomorfa característica de la Edad del Bronce:

*VICTORI/ NUS / IN PACE / ANNORU/ M CXX*⁷⁹¹

Aquí se produce la apropiación simbólica de una escultura dotada de especial significado para una comunidad y, mediante este gesto, la tradición presente en ella sería integrada en la nueva religión. Ahora bien, esta apropiación no tiene por qué ser funcional; es decir, el hecho de que una entidad cristiana haga uso de esta pieza como un epitafio funerario no implica tal empleo por parte de la comunidad que la poseía en la Edad del Hierro ni en época romana. Así, lo más oportuno sería considerar una redefinición simbólica en donde la morfología antropomorfa y ambigua de la pieza pudo ayudar a identificar la misma con un personaje importante y prestigioso del pasado de una comunidad y que, desde el momento en que se inscribe el antropónimo Victorino, quedaría asimilada a esta figura y, a través de ella, al cristianismo.

Si descendemos hacia el límite que separa el *conventus* lucense del bracarense, en Lucenza (Cualedro),⁷⁹² nos encontramos con un epitafio cristiano localizado en un contexto tardorromano, pero del que no se ha podido precisar una fecha concreta. Su epígrafe consta del antropónimo *Vermudus* y de la presencia de los dos elementos principales que componen el crismón cristológico (la cruz, alfa y omega) y, por lo tanto, uno de los principales símbolos del cristianismo a lo largo de la Antigüedad.

⁷⁹⁰ ICERV, 141.

⁷⁹¹ CIRG I, 69=AE 1992, 999=HEp 4, 1994, 360.

⁷⁹² Rodríguez Colmenero, 1997a, 344.

En definitiva, el corpus epigráfico documentado en nuestro espacio de estudio nos traslada una idea de la muerte y del *Más Allá* en la que el cristiano se enfrenta a ambos en actitud sumisa y esperanzada por alcanzar la vida eterna en comunión y al servicio de su dios.

Otra fuente arqueológica que nos ilustra de una manera más detallada sobre la concepción de la muerte de los primeros cristianos en *Gallaecia* son los sarcófagos. El estudio tradicional de este tipo de vestigios ha sido efectuado con demasiada frecuencia desde una perspectiva eminentemente cristiana, que obvia en muchos casos la tradición romana presente en su elaboración, incluyendo sus motivos iconográficos. La elaboración de sarcófagos en la antigua Roma se remontaba a época republicana y continuó vigente a lo largo del Imperio, incrementando su producción en el siglo II y siempre en vinculación con las élites sociales. Si bien su morfología no experimentó grandes variaciones, su iconografía fue adoptando nuevos motivos, pasando de formas ornamentales genéricas a otras que remitían a ciertos elementos de los rituales funerarios romanos como, por ejemplo, la conmemoración del difunto o las ofrendas realizadas por los vivos en su memoria. Con el tiempo, y con la consolidación de la inhumación como ritual preferente, se dio paso a unas formas más abstractas mediante la recreación de mitos que acabaron, entre los siglos II y III, por representar un ideal que pretendía ensalzar los méritos en vida del difunto como símbolo de la heroicización de su alma y su recuerdo eterno más que una identificación del muerto con los personajes míticos.

En medio de esta evolución irrumpie el cristianismo, que recoge esta tradición romana y, con ella, ciertos motivos de su iconografía como, por ejemplo, los zarzadillos, elementos cultuales como vasos y cántaros, aves, y otros como el Buen Pastor y el Orante presentes en los sarcófagos bucónicos de los siglos III y IV (Claveria, 2000: 41-43). Con todo, existe una diferencia importante entre los sarcófagos de tradición romana y los cristianos y es que en estos últimos su iconografía adquiere una representatividad simbólica mucho más trascendente y significativa. Así, el análisis de estas piezas resulta fundamental al constituir su iconografía pequeñas ventanas sobre las que vislumbrar la concepción de la muerte de sus usuarios y que, por pertenecer a la élite social, supondrían los valores referenciales y a imitar por parte del conjunto de la población.

Son varios los ejemplos de sarcófagos documentados para nuestro espacio de estudio. Así, con cronología del siglo IV al V se sitúa el procedente de la necrópolis de la plaza de Santa María (Lugo), antropomorfo y ubicado en un contexto funerario con varias tumbas rectangulares de lajas de pizarra y una estructura en forma de piscina que trataremos más adelante (Quiroga y Lovelle, 1998 y 1999). Con una datación similar hemos de citar los sarcófagos dotados, en unos casos, tan solo de epígrafes y, en otros, de la figura del Orante. Son los casos de los presentes en la necrópolis de Medeiros (Monterrei, Ourense) o el de Pardieiros (Xinzo de Limia) que, al igual que el

anterior, carece de iconografía, pero contiene la inscripción *GEOR(gius)* en un soporte que muchos autores vinculan con un miliario reutilizado (Armada-Pita, 2003a: 379).

Otro grupo de sarcófagos cristianos lo constituyen el conjunto hallado en Braga de inicios del siglo V. Entre ellos destaca uno decorado con roleos vegetales y arabescos elaborado con mármol rojo en un taller local. En su lateral inferior derecho muestra un cristograma de grandes dimensiones con las letras apocalípticas rodeado de una corona de laurel y una diadema. Junto a este motivo aparecen otros de tradición romana como el cántaro con asas del que salen zarcillos con uvas que picotean unas aves (Oepen, 2000: 265; Schlunk, 1977: 196-197).

De cronología más tardía y reutilizada en la capilla de los Reyes de Oviedo, la tapa del sarcófago de Itacio, datada entre los siglos V y VI, presenta un monograma de Cristo en el centro rodeado por una corona trenzada; esta reposa sobre una pequeña columna flanqueada por vasos de los que salen zarcillos y en donde unas palomas aparecen en reposo (Schlunk, 1977: 197-198). Con todo, no es seguro que en sus orígenes haya sido una pieza depositada y encargada para situarse en este punto de la península (Oepen, 2000: 265). La misma duda planea sobre el origen del sarcófago de Aquitania hallado en Vilanova de Lourenzá, también de inicios del siglo VI. Según la leyenda, el conde santo Don Osorio Gutiérrez habría adquirido dicho monumento a finales del siglo X en Jaffa con motivo de su peregrinación a Tierra Santa, trayéndolo al monasterio que había fundado en 969 en Vilanova de Lourenzá para, finalmente, ser enterrado en él. Ante la imposibilidad de que el sarcófago pueda proceder de esa localización (Oepen, 2000: 265), se ha interpretado como una pieza que estaría presente en el territorio y sería reaprovechada por el conde. Sin embargo, resulta difícilmente asignable a los parámetros históricos y culturales que estamos tratando en este trabajo. Aun así, su decoración estrigilada ocupa la mayor parte del soporte, dejando únicamente en su lateral y en posición central el espacio para un crismón cristológico, es decir, el monograma anterior al trinitario desarrollado a partir del siglo XI y en el que solo se hace referencia a Cristo mediante sus iniciales en griego *X* y *P*.

Finalmente, y asociado también a los inicios del siglo VI, contamos con uno de los sarcófagos documentados en Vilar de Servoi (Castrelo do Val), en donde aparecen la estrella de David y la representación simbólica del "ascia" (Armada-Pita, 2003a: 279).

Sin embargo, las piezas más aludidas en la historiografía y las más relevantes, tanto por su cronología temprana como por el valor de su iconografía, son las de San Justo de la Vega (Astorga) y la de Santa María de Temes (Carballedo, Lugo). El primer sarcófago, documentado cerca de Astorga, realizado en mármol, fue traído de un taller de Roma y presenta grandes similitudes con el grupo de sarcófagos hallados en la

iglesia de San Félix de Girona.⁷⁹³ Según Sotomayor (1975: 59-66), estaríamos ante una pieza preconstantiniana, de entre el 305 y el 312, a juzgar por la representación de Cristo con la apariencia de lo que él define como el "Cristo-héroe".⁷⁹⁴ En él y siguiendo una estructura en friso aparecen representadas las siguientes escenas de izquierda a derecha: la resurrección de Lázaro, el arresto de San Pedro, el milagro de la fuente, el pecado original a través de las figuras de Adán y Eva, la multiplicación de panes y peces y el sacrificio de Abrahán. Tanto la resurrección de Lázaro, como la multiplicación de los peces y panes y la de Abrahán remiten a la misericordia divina que profesa el Dios cristiano con aquellos que siguen su doctrina y que les permitirá superar cualquier lacra terrenal como anticipo del perdón de sus pecados y la obtención de la vida eterna.⁷⁹⁵ Estas escenas suelen ir acompañadas de otras que aluden al bautismo y a la conversión del fiel. En el caso de San Justo de la Vega, la primera aparece en el milagro de la fuente y la segunda en el arresto de San Pedro. Ambas recreaciones están íntimamente ligadas, de tal manera que difícilmente pueden entenderse la una sin la otra y se relacionan, al mismo tiempo, con la metanoia; es decir, con el proceso de penitencia y conversión con el que una persona cambia su vida hacia la senda de la salvación a través del bautismo y del reconocimiento de la fe verdadera. Finalmente, Adán y Eva serían una alegoría de la caída del género humano y el punto de partida para recrear la vida de Jesús y recuperar el paraíso perdido. De este modo, el conjunto manifiesta una simetría simbólica: en el centro el origen del pecado (Adán y Eva) y su restauración y regeneración por medio del bautismo (milagro de la fuente); continúa con una alegoría de la penitencia o la conversión del fiel (arresto de San Pedro) y culmina con la esperanza en la mediación de Dios (multiplicación de panes y peces y Abrahán), para alcanzar la resurrección simbolizada en Lázaro.

Por su parte, el sarcófago de Santa María de Temes procede también de un taller romano y su cronología ha de situarse entre el 315 y el 325 (Núñez García y Cavada, 2001: 158-159). Aun así, posee ciertas diferencias como estar asociado a un

⁷⁹³ Como indicamos anteriormente, la presencia de talleres de sarcófagos en Roma se remonta al período republicano y su ciudad constituirá el principal núcleo productor durante buena parte de la antigüedad abasteciendo al conjunto del Imperio. Con todo, a partir del siglo II y con la generalización de la inhumación como ritual funerario, comenzarán a surgir nuevos centros de relevancia como los de Ática o *Docimium*.

⁷⁹⁴ Sotomayor describe el Cristo-héroe de la siguiente forma: *peinado en forma de capacete, pequeños rizos redondos por toda la cabeza, orejas visibles y grandes, algo desplazadas hacia arriba; ojos grandes, sin pupila, con lacrimales señalados con el trépano, incisiones en las cejas abultadas; boca entreabierta con punturas de trépano en las comisuras de los labios; pómulos redondeados y salientes* (1975: 51).

⁷⁹⁵ Abrahán representa además un símbolo del cristianismo fundamental al reproducir con su pasaje la idea de Dios Padre y Dios Hijo. Así, de su unión con su esposa estéril Sara obtuvo el nacimiento milagroso de Isaac (símil de la concepción de Jesús por parte de María) y, al ofrecer a este último en sacrificio cuando Dios así lo dispuso, reprodujo la acción que el mismo Dios llevaría a cabo por medio de su hijo Jesucristo para redimir el pecado original de la humanidad. De igual modo, los doce hijos de Jacob o Israel (los nietos de Abrahán) de quienes descendieron las doce tribus de Israel, simbolizan los doce apóstoles de Cristo y la base de la Iglesia cristiana en el mundo terrenal.

posible espacio sagrado, que analizaremos más adelante, y conservar solo su tapa. Los temas característicos de las tapas de sarcófagos paleocristianos suelen relacionarse con el pasaje de Jonás y, en menor medida, con otros como la adoración de los Magos y episodios del Antiguo Testamento. En este caso, Temes nos ofrece las escenas de Adán y Eva, la adoración de los Magos y el ciclo de Jonás.

En cuanto a su trascendencia simbólica en relación a la concepción de la muerte, la adoración de los Magos ha suscitado diferentes interpretaciones. Así, Gerke (1940) consideraba que debía verse en ella una expresión del principio de la encarnación redentora del Hijo de Dios y el final de su obra. Otros, como Sotomayor (1975), consideran que debe verse como símbolo y representación de la conversión al verdadero culto. En nuestra opinión, y sin rechazar ninguna de ellas, no parecen descartables otras ideas como la esperanza del difunto en una nueva vida en comunión con Cristo-Dios, o su reconocimiento y creencia en esta figura en paralelismo al gesto efectuado por los magos de la escena. El ciclo de Jonás, en cambio, despierta menos dudas. La historia bíblica narra los hechos de un hombre castigado a morir ahogado en el mar por su negativa a predicar el mensaje de Dios. Esto provoca que pase una estancia en un ambiente paradisíaco que simboliza el descanso eterno del difunto, en donde su alma viaja al ámbito celestial mientras su cuerpo permanece en reposo, para, al cabo de tres días, resucitar de nuevo entre los vivos. De este modo, el pasaje de Jonás reproduce a la perfección la muerte y resurrección de Jesús y por ello simboliza la esperanza en la resurrección del propio difunto.

Si hacemos balance de los sarcófagos analizados, observamos como todos los que presentan un contexto de aparición claro se vinculan con centros urbanos relevantes, principalmente Lugo, Astorga y Braga o puntos situados en sus vías de comunicación y, por las características de las piezas, con sectores sociales acomodados. El mensaje que desprenden parece señalar el deseo característico de los romanos de perdurar la memoria y el recuerdo individual del difunto por encima de manifestar los ideales cristianos; es decir, la salvación seguiría vinculándose más a los vivos que a una figura simbólica. Así, salvo los sarcófagos de Santa María de Temes o San Justo de la Vega, solo encontramos breves referencias a Cristo en forma de crismones (Vilanova de Lourenzá, Itacio, Braga), la condición y vida cristiana del difunto por medio del Orante en algunos de Medeiros y, quizás, una alusión a la eucaristía en los vasos, zarcillos y palomas del de Braga.

En los casos de Santa María de Temes y San Justo de la Vega, su carácter excepcional nos muestra unas creencias cristianas muy arraigadas, quizás demasiado para los inicios del siglo IV. Estas piezas ejemplifican como los primeros sectores cristianizados del noroeste peninsular reconocían su naturaleza impura como herencia del pecado original de Adán y Eva, la necesidad de regenerarse o convertirse por

medio del bautismo y la confianza en la resurrección y en la vida eterna profesando una vida de acuerdo con los mandatos divinos y el ejemplo de Jesús.

Ahora bien, ¿cómo concebían el *Más Allá* los primeros cristianos de la *Gallaecia*? Es de suponer que se creía en la resurrección en un nuevo ámbito paradisíaco en compañía de Dios y del resto de la comunidad cristiana, pero carecemos de fuentes que nos hablen directamente de esta concepción en nuestro espacio de estudio. Sin embargo, y teniendo en cuenta el carácter importado de otros elementos cristianos, la visión ofrecida en la *Passio* de las santas Perpetua y su esclava Felicidad escrita, supuestamente antes de su martirio en el año 202 y recopilada por Tertuliano (*ad martyres*), puede ser de gran ayuda:

Y pedí, y me fue mostrado lo siguiente: vi una escalera de bronce, de maravillosa grandeza, que llegaba hasta el cielo; pero muy estrecha, de suerte que no se podía subir más que de uno en uno. A los lados de la escalera había clavados toda clase de instrumentos de hierro. Había allí espadas, lanzas, arpones, puñales, punzones; de modo que si uno subía descuidadamente o sin mirar a lo aleo, quedaba atravesado y sus carnes prendidas en las herramientas. Y había debajo de la misma escalera un dragón tendido, de extraordinaria grandeza, cuyo oficio era tender asechanzas a los que intentaban subir y espantarlos para que no subieran. Ahora bien, Saturo había subido antes que yo (Saturo es quien nos había edificado en la fe, y al no hallarse presente cuando fuimos prendidos, él se entregó por amor nuestro de propia voluntad). Cuando hubo llegado a la punta de la escalera, se volvió y me dijo: –Perpetua, te espero; pero ten cuidado no te muerda ese dragón. Y yo le dije: –No me hará daño, en el nombre de Jesucristo. El dragón, como si temiera, fue sacando lentamente la cabeza de debajo de la escalera; y yo, como si subiera el primer escalón, le pisé la cabeza. Subí y vi un jardín de extensión inmensa, y sentado en medio un hombre de cabeza cana, vestido de pastor, alto de talla, que estaba ordeñando sus ovejas. Muchos miles, vestidos de blanco, le rodeaban. El pastor levantó la cabeza, me miró y me dijo: –Seas bienvenida, hija. Y me llamó y del queso que ordeñaba me dio como un bocado, y yo lo recibí con las manos juntas y me lo comí. Todos los circunstantes dijeron: Amén (Blázquez, 1999: 177-178).

Este relato, grabado a mediados del siglo IV en un sarcófago de Bureba (Burgos) (Blázquez, 1999: 177), más allá de los recursos literarios propios de las actas martiriales, contiene aspectos de relevancia: la visión de un *Más Allá* de concepción celeste que se alcanza por medio de una ascensión a través de una escalera; el riesgo que tiene el creyente de desviarse de la salvación incluso en el momento de la propia muerte; la noción de caída para simbolizar la pérdida de esta salvación y su vinculación con figuras monstruosas; la imagen idílica del *Otro Mundo* en comunión

con los seres queridos y todas las figuras simbólicas que forman parte de la doctrina cristiana.

Tal escatología mantiene cierta correlación con las visiones que Valerio del Bierzo recoge de personajes que transitaron el paraíso como los testimonios de Máximo (Díaz y Díaz, 1985: 44-51) o Baldario (Díaz y Díaz, 1985: 58-61), o de aquellos que como Bonelo (Díaz y Díaz, 1985: 52-57) visitaron, por el contrario, el infierno presentado como una sucesión de espacios en continuas caídas. La diferencia está en que los relatos de Valerio, sobre personas situadas en las inmediaciones de la Astorga del siglo VII, se centran en la descripción de los ámbitos que contempla el cristianismo primitivo: el cielo y el infierno. El relato de Prudencia, en cambio, nos habla más bien del tránsito de este mundo al *Más Allá* y de forma muy superficial de cómo es ese espacio en el que es recibida por Cristo.

No obstante, hay un elemento más. La figura del dragón aparece en el descenso a los infiernos que protagoniza Jesús en el momento en que su cuerpo es depositado en la tumba de San José. En este descenso, del dragón salen todos aquellos cristianos anteriores a él y que, por lo tanto, no obtuvieron la salvación que se emana de la encarnación y sacrificio que Dios realiza a través de su hijo. Este pasaje, a pesar de que se menciona en las escrituras canónicas, solo se conserva en detalle en los apócrifos Hechos de San Juan. El empleo de esta información, por lo tanto, manifiesta un conocimiento bastante extendido de las escrituras apócrifas, aspecto fundamental para el desarrollo de movimientos heréticos tal como veremos más adelante.

De este modo, si combinamos esta fuente de finales del siglo II con los testimonios medievales de nuestro espacio de estudio podemos suponer que la idea que tenían los cristianos mejor formados de la muerte y del tránsito al *Otro Mundo* se vinculaba con una doble órbita entre cielo e infierno y, en cierta medida, semejante a la presente en la religiosidad romana entre los Campos Elíseos y el Tártaro. Al igual que en la tradición romana, el paso de una a otra podía variar incluso en el momento posterior a la muerte; y lo que se definía como infierno se caracterizaba por la concentración de todos los males y temores que el hombre podía imaginar a lo largo de su vida terrenal, mientras que el cielo concentraría justamente lo contrario. La lógica y el procedimiento del tránsito son semejantes. Los rituales propiciatorios del mismo y sus consecuencias simbólicas, en cambio, difieren sustancialmente; sobre todo si tenemos en cuenta que, en la mentalidad romana, el individuo está abocado a un inevitable olvido de su persona, una realidad que en el cristianismo se mantendría a través de su noción de salvación eterna.

Con todo, extrapolar esta visión del *Otro Mundo* y la concepción de la muerte descrita en este apartado al conjunto de la *Gallaecia*, aun para la mayoría de sus habitantes cristianizados, resulta difícil de imaginar y, desde luego, imposible de demostrar ante la pervivencia de ciertas creencias vistas en los capítulos I y II o los

problemas que tendrá la Iglesia oficial para imponerse en el pensamiento simbólico del noroeste peninsular en los inicios de la Edad Media. Al fin y al cabo, como afirmaban Abásolo y Pérez, *la Iglesia hasta el siglo VIII no intercedió en las costumbres funerarias, que consideraba privadas, ni estigmatizó los ritos paganos en la inhumación* (1995: 300), más allá de los sectores pertenecientes a la cultura y a la jerarquía eclesiástica.

Para finalizar este apartado es necesario aludir a los diferentes espacios funerarios constatados en *Gallaecia* y que pueden ser atribuibles a comunidades cristianas. Tal como indicamos, resulta complicado diferenciar entre necrópolis destinadas exclusivamente a la inhumación de individuos cristianos del resto de la población por el carácter sincrético de los contextos funerarios y por el período temprano de inmadurez por parte de las creencias cristianas. Una muestra de ello la encontramos en el mosaico que ornamentaba el sepulcro de Frende (Baião) (Schlunk, 1977: 198-199), entre los siglos IV y V, del que conservamos la parte superior de un cántaro y una inscripción que versa del siguiente modo: *PALLA/DI VI/VAS / EUS(e)/BIO(s)*. El contexto y las interpretaciones dadas señalan este conjunto como un enterramiento cristiano tardoantiguo vinculado a las élites locales. La ausencia de elementos alusivos al mundo funerario romano, más allá de la representación de ese cántaro que puede remitir a ofrendas en honor a los difuntos, impiden asociarlo a esta cultura de una forma clara. Sin embargo, lo cierto es que, aparte de ese ambiguo *vivas*, también carece de rasgos que lo insieran dentro de la religiosidad cristiana.

Otros espacios funerarios cristianizados documentados en *Gallaecia* se vinculan bien con la figura de mártires y santos, o bien con personajes importantes que crean un recinto sagrado sobre el cual se instaura una necrópolis cristiana siguiendo las mismas pautas de las tumbas *ad sanctos*. Podemos encontrar ejemplos en: Nuestra Señora da Hermida (Quiroga) (Castillo, 1925; Schlunk, 1977: 199-203; Delgado Gómez, 1984; Díaz y Díaz, 1995: 240; Sánchez-Pardo, 2014: 443-445), la basílica martirial de Marialba (León) (Hauschild, 1968; Núñez García, 2000 y 2012), Santa María de Temes (Carballedo) (Delgado Gómez, 1997; Núñez Rodríguez, 1979: 318; Sánchez-Pardo, 2014: 446), Santa Eulalia de Portorribo (As Pontes de García Rodríguez) (Rivera, 1976; Armada-Pita, 2003a: 382), el oratorio de Ouvigo (Ourense) (Rodríguez Colmenero, 1985 y 1977: 342-345) o la necrópolis de Santiago de Compostela (Chamoso, 1956 y 1957; Guerra Campos, 1982).

Junto a estos espacios, es de suponer que centros urbanos como Lugo, Braga, Astorga, León y, tal vez, Chaves contasen con antiguas basílicas alrededor de las cuales se situarían necrópolis asociadas a sus comunidades cristianas, como así parecen testimoniar restos aislados como crismones o anillos con motivos cristianos (González Fernández, 2005: 97-98; Grau, 2002: 91; Rabanal, 2009b: 61-62), el ara votiva de *Aquae Flaviae* que analizaremos posteriormente⁷⁹⁶ o las necrópolis y

⁷⁹⁶ *HEp* 7, 1997, 1240 = *HEp* 2, 1990, 867.

sarcófagos de Braga. Precisamente, en este último punto se ha constatado en la necrópolis de Maximinos, situada en la salida de la vía XVI que comunicaba *Bracara* con *Olisipo*, un vidrio con un monograma de Cristo que podría mostrar la necesaria convivencia entre cristianos y paganos en los primeros momentos del cristianismo (Sousa, 1973: 25; Alarcão, 1970; Martins y Delgado, 1989-1990: 49). En esta misma ciudad, para períodos medievales se documenta la necrópolis intramuros ubicada junto a la Iglesia de São Vicente, cuya antigüedad puede rastrearse hasta el 618 gracias a un epitafio (Vives, 1969: 56, nº 183), pero que podría remitir a un contexto aún más antiguo; y también la de São Víctor, con cronologías de los siglos VI-VII, aunque cuya verdadera antigüedad se desconoce (Martins y Delgado, 1989-1990: 176-177).

Otra ciudad en la que destacan inhumaciones tardoantiguas es León a través de sus necrópolis localizadas en el suroeste (calle Monasterio) y nordeste (campus universitario de Vegazana) del recinto amurallado. La primera se corresponde con el lugar en el que se erigirá el monasterio de San Claudio, uno de los más antiguos de León; presenta cronologías de los siglos IV al VII y entre sus enterramientos sobresalen las fosas delimitadas con ladrillos o cantos y cubierta abovedada o plana, aunque también se documentaron sarcófagos de lajas (González Fernández, 1991-1992). La segunda se sitúa entre los siglos IV y V, pero sin elementos arqueológicos precisos (Liz y Amaré, 1993) que permitan dilucidar su carácter cristiano o pagano.

Sin embargo, lo que caracterizó a los espacios funerarios del noroeste peninsular no fue tanto su creación *ex novo*, sino la reutilización de viejas estructuras dotadas de un significado simbólico diferente; realidad extrapolable a los espacios de culto que, en muchos casos, derivarán también de necrópolis previas.

Los casos más numerosos y significativos los constituyen las *villae*, como: Tines (Vimianzo) (Chamoso, 1953; Armada-Pita, 2003a: 376-377), en cuya necrópolis se encontró la estela antropomorfa anteriormente comentada; Castellós (Monforte de Lemos) (Arias Vilas, 1992), en donde se documentó entre sus enterramientos un ladrillo con un crismón grabado; Adro Vello (San Vicente do Grove), donde sobre la *villa* se levanta una necrópolis en los siglos V-VII y en el siglo VII una iglesia (García Martínez y Vázquez Varela, 1968; Carro Otero 1984; Rodríguez Resino, 2005: 41-44); Bares, con dataciones entre los siglos IV y VI, con tumbas orientadas E-O y con calzos en la cabeza que pueden remitir a un contexto cristianizado (Ramil, 1999 y 2000; Rodríguez Resino, 2005: 56-58); Moirame (Muxía), sobre la que se construyó una necrópolis de inhumación con orientación E-O y calzos en la cabecera y, en época medieval, un monasterio (Rodríguez Resino, 2005: 70; González Soutelo, 2007); Ouvigo (Blancos), cuyo oratorio se construye sobre una antigua *villa* reutilizada como necrópolis (Rodríguez Colmenero, 1985 y 1997a: 342-345); Currás (Tomiño) (Gómez Sobrino et al., 1980), con dataciones entre los siglos IV y VI, donde se constataron hasta 21 inhumaciones formadas por piedras hincadas sobre una antigua *villa* romana;

la necrópolis de San Bartolomeu de Rebordáns (Tui), entre los siglos V y VI, que reaprovecha estructuras habitacionales romanas abandonadas para estructurar once tumbas de inhumación (Chamoso, 1976; Rodríguez Resino, 2005: 83-85); o los casos de Santiago de Compostela (Chamoso, 1956 y 1957; Guerra Campos, 1982) o Nosa Señora da Hermida (Castillo, 1925; Schlunk, 1977: 199-203; Delgado Gómez, 1984; Díaz y Díaz, 1995: 240; Sánchez-Pardo, 2014: 443-445), cuyas necrópolis parecen vincularse con la creación previa de un mausoleo en una *villa* que abandonaría sus funciones productivas.

El hecho de que una *villa* sea reutilizada como necrópolis supone un abandono previo de sus funciones agropecuarias. Además, su empleo por parte del cristianismo evidencia que continuaba actuando como referente espacial para los habitantes del territorio. En este sentido es necesario recordar que ya poco antes de la irrupción del cristianismo, en la cultura romana se había comenzado a vincular la idea del culto funerario a la explotación económica de la tumba (Remesal, 2002: 376). Así, asociando a un sepulcro diversos espacios agrícolas o incluso algunas explotaciones agropecuarias a las tumbas, los propietarios se garantizaban que sus libertos y esclavos mantuvieran la vigencia de sus rituales funerarios, al tiempo que les permitía a sus herederos evitar el pago de impuestos por estas propiedades al situarse al margen del derecho civil. De esta forma, las necrópolis documentadas en estas antiguas *villae* podían ser incluidas perfectamente en nuestro apartado del capítulo II; más, si tenemos en cuenta que los criterios que las relacionan con el cristianismo son una cronología tardía; elementos poco definidores como la orientación E-O de las sepulturas o la ausencia de ajuar, y el hecho de que tengan asociados en momentos difíciles de determinar, pero generalmente posteriores, algún recinto de culto cristiano.

Sin embargo, para el caso del cristianismo, es necesario incidir en un factor añadido no menos importante: la donación a la Iglesia de las propiedades que la aristocracia tenía abandonadas y sin utilidad, a cambio de su entrada y ascenso en las estructuras eclesiásticas incipientes; condición, por otra parte y como veremos, indispensable para acceder a la jerarquía eclesiástica. Además, tampoco hay que olvidar que la fundación de una necrópolis, y consecuentemente de una iglesia privada, suponía participar en las limosas y donaciones que efectuaba la comunidad cristiana vinculada a ese territorio y que resultaban imprescindibles, por ejemplo, para recibir el bautismo (Núñez García, 2012: 97).⁷⁹⁷ De esta forma, y una vez más, una tendencia iniciada por la mentalidad romana parece estar detrás de lo que será una práctica que, si bien en un principio no puede ser relacionada exclusivamente con el cristianismo tardoantiguo, constituirá uno de sus elementos definidores a lo largo de la Edad Media: la erección de necrópolis en antiguas *villae* y castros.

⁷⁹⁷ El cobro por la impartición del bautismo se combatirá en los inicios de la normalización del dogma eclesiástico y que se reflejará en diferentes actas conciliares pero que, en el caso de *Gallaecia*, aún estará presente en momentos tan tardíos como el año 572 a través del canon 7 del II Concilio de Braga.

3. 4. LOS RITUALES DE LA *GALLAECIA* CRISTIANA: ENTRE LA ORTODOXIA Y LA HETERODOXIA

El cristianismo que irrumpe en nuestras fuentes de estudio a mediados del siglo III a través de la comunidad de Astorga-León y se desarrolla por todo el territorio hasta finales del siglo V es un fenómeno en expansión, heterogéneo e inserto en múltiples conflictos personales por parte de las élites. Estas tratan de hacerse con un nuevo espacio de poder, atractivo y alternativo, ante el desmoronamiento visible de las estructuras administrativas del Imperio y el nacimiento de un nuevo orden político sancionado por la monarquía sueva. En este contexto se entiende la ausencia de unos rituales definidos y, desde luego, de una liturgia normalizada. No está de más recordar aquí afirmaciones como la recogida por Cipriano a mediados del siglo III:

Algunas cosas se hacen de manera distinta en la mayoría de las otras provincias, según las diferentes regiones y poblaciones, pero, no obstante, nadie se ha separado nunca por ello de la paz y de la unidad de la Iglesia católica (CYPR. Ep. 75. 6).

Esta situación responde a la espontaneidad y rapidez con la que se desarrolló el cristianismo a lo largo del Imperio al margen de una norma establecida que velara por la práctica de sus creencias. De hecho, hasta mediados de ese siglo III, los obispos contaron con la libertad de improvisar y, en cierta medida, de adaptar los rituales a la realidad de su territorio y, por qué no decirlo, a la visión e interpretación subjetiva de cada uno de ellos.

Ello favoreció, por un lado, la pervivencia de manifestaciones simbólicas pretéritas que, en muchos casos, acabaron, simplemente, redefiniéndose a través de nuevos significantes, pero manteniendo parte de su significado original; por otro, contribuyó al desarrollo de cultos locales e interpretaciones personales que, en determinadas circunstancias, culminaron en movimientos denominados heréticos al situarse al margen de la doctrina oficial.

La recepción cada vez más multitudinaria de conversos plantea, en cualquier religión de aspiraciones universalistas, toda una serie de problemas que tienen que ver con la iniciación, aceptación, adoctrinamiento y control de las actitudes de sus miembros. Este proceso trae consigo dos posibles consecuencias: que se sobrepasen los límites del movimiento hasta el punto de poner en peligro su propia esencia o que surjan elementos que se nieguen a formar parte de esa expansión, centrándose en recrear sus elementos de manera individual. El cristianismo vivirá ambas situaciones. Así, el incremento de fieles producirá el surgimiento de una serie de movimientos considerados como heréticos que cuestionaban las bases de su doctrina. Salviano de Marsella supo ver esta situación a la perfección:

Tu felicidad [la del cristianismo] se ha vuelto contra ti: con el crecimiento de tu pueblo se han incrementado también, casi tanto, los desórdenes. A medida que ha crecido el número, ha desaparecido la disciplina; si el pueblo creyente se ha multiplicado, la fe ha disminuido (SALV. Eccl.).

La falta de una norma que rigiera el comportamiento y el ritual cristiano hacía que la única referencia de sus creyentes fuera la tradición apostólica. Sin embargo, cuando el cristianismo alcanza el noroeste peninsular, el recuerdo de los apóstoles se había perdido hacía tiempo y sus enseñanzas se habían alterado y reinterpretado, como consecuencia de la relevancia alcanzada por otros textos tachados por la Iglesia como apócrifos. En contrapartida a todos ellos surgirá la respuesta y la condena por parte de los sectores más influyentes del cristianismo a través de la celebración de concilios con los que se trataba de debatir y resolver esas disyuntivas, así como evitar nuevos errores interpretativos.

Con respecto a la introspección individual de los valores de unas creencias que se expandían con rapidez, el nacimiento del monacato será su expresión más evidente. Este se desarrolla ya en el siglo III, pero su apogeo se vivirá a lo largo del IV, cuando se traduce al latín la obra biográfica de San Antonio y se produce su difusión masiva por Occidente, junto a los ideales de otros pioneros del movimiento monástico como San Jerónimo. En este instante, diversos grupos de cristianos buscarán, al igual que estos últimos santos, una huida del mundo en el que viven para alcanzar la esencia de un cristianismo que no encontraban ni en las comunidades a las que pertenecían ni tampoco en la Iglesia que las dirigía. Así, pues, se presentarán como una Iglesia paralela a la oficial y con unas normas diferenciadas.

En cuanto al noroeste peninsular, el monacato es poco conocido en esta época, de tal manera que, antes del siglo VI, tan solo se puede situar como posible comunidad regular la aludida por Hidacio de Chaves, cuando en su crónica menciona que, en el año 455, el saqueo de Braga afectó también a unas vírgenes consagradas a Dios. Sin embargo, la ambigüedad de la referencia no permite establecer si estamos ante una especie de convento o, simplemente, una institución destinada al amparo y asistencia de sectores femeninos como, por ejemplo, viudas o huérfanas. Otra posible referencia, más temprana en el tiempo y difícil de definir, sería la posible comunidad conventual a la que pertenecería Egeria; en el caso de tratarse de una mujer del oriente de *Gallaecia* y de que las *domine venerabilis sores* o *domine sores* (*Itin.* 3. 8; *Itin.* 20. 5; *Itin.* 46. 1; *Itin.* 46. 4) a las que se dirige en su itinerario sean mujeres consagradas a Dios como ella, o que la expresión *beatissima sanctimonialis* que le dedica Valerio del Bierzo hacia el 680 (*Ep.* 1. 11) remita a esta misma realidad.

Esta situación, agravada por la ausencia de fuentes arqueológicas relativas a este tipo de espacios, contrastará, como veremos, con los postulados tradicionales

que hacían ver en el monacato y en el priscilianismo (como manifestación herética de un ascetismo radical) los factores fundamentales para comprender la expansión del cristianismo por *Gallaecia*.

Frente a esta realidad, los inicios del monacato galaico parecen vincularse estrechamente con las estructuras eclesiásticas seculares a través de la figura inaugurada por Martín de Braga del obispo-abad. De este modo, el ideal monástico vivido en nuestro espacio de estudio aparece plenamente integrado en la estructura de la Iglesia secular y sometido al control episcopal. Esto se hace aún más evidente en los concilios hispanos, en los que se pasa de disposiciones como la presente en el I Concilio de Zaragoza (380), que condena con la excomunión a aquel clérigo que abandone las estructuras eclesiásticas para integrarse en el monacato, a las del IV Concilio de Toledo (633), en donde se establecen facilidades para crear este tipo de espacios a través de la designación de abades por parte de los obispos; hecho que muestra la supeditación de las comunidades monásticas a la iglesia secular (Núñez García, 2012: 75).

En este momento cuando el control de esta Iglesia paralela a la oficial está plenamente establecido, a partir de los siglos VI y VII, el monacato se expande por el noroeste peninsular gracias a una figura fundamental, como es Fructuoso del Bierzo. Con él se completa la irradiación del cristianismo por todo este territorio, no solo por la conquista de espacios periféricos y marginales, sino también por establecer centros cultuales y culturales en donde el cristianismo se erige como protagonista y nuevo referente simbólico para los habitantes que convivían con estas comunidades.

De este modo, por tratarse de un fenómeno que escapa a los límites cronológicos de este trabajo, no abordaremos el ritual relativo a los sectores monásticos centrándonos en los rituales practicados por los sectores eclesiásticos, tanto de tipo ortodoxo como heterodoxo.

3. 4. 1. Los rituales del cristianismo ortodoxo

A pesar de lo dicho, la falta de normalización y homogeneidad en los rituales de este cristianismo inicial no impedirá el desarrollo de actos y comportamientos fundamentales para la práctica de unas creencias contenidas, en cierta medida, en un corpus mitológico amplio y contrastado como son las Sagradas Escrituras. El problema radica en la imposibilidad de detallar los gestos que integraban estos rituales para el caso concreto de nuestro espacio de estudio, pues, como veremos, el carácter universal del cristianismo a partir de principios del siglo IV, hará que lo que conozcamos de ellos tenga que ver con malos hábitos y con referencias al conjunto de la cristiandad.

El elemento fundamental que caracterizará a los rituales cristianos será la fidelidad al Antiguo Testamento y a una tradición apostólica documentalmente

atestiguada y, por lo tanto, no apócrifa, que evite los excesos de la imaginación mitologizante (Eliade, 2011a: 464-465). De este modo, los rituales cristianos, así como los pasajes que compondrán lo que puede denominarse como su mitología, se basarán siempre en una conjunción de acontecimientos del Antiguo Testamento con otros del Nuevo Testamento presentados como un paralelo de los anteriores, pero, sobre todo, como su culminación. Los ejemplos son numerosos: la concepción milagrosa de mujeres bíblicas de relevancia como Sara (esposa de Abrahán) o la Virgen María; la alianza de Dios con la humanidad a través de Noé o Moisés y posteriormente de Jesús; la peregrinación del desierto de Moisés y la de Jesús; la muerte y resurrección al cabo de tres días de Jonás y la posterior muerte y resurrección de Jesús, etc. Otro rasgo determinante es que las principales festividades y los hitos del calendario litúrgico cristiano se basarán en aspectos vinculados con la vida de Cristo, como reflejo y culmen de la obra de Dios (Watts, 1998: 103); y, en particular, los episodios de su nacimiento y muerte redentora centrarán buena parte de los rituales.

Teniendo en cuenta estos dos elementos, los principales rituales que marcaron la vida de las primeras comunidades cristianas tuvieron que ver con la recepción de los sacramentos del bautismo, la confirmación, la eucaristía y la penitencia. Otros rituales importantes, pero centrados ya en un abanico social más reducido, se referían al ordenamiento eclesiástico, la extremaunción y la fundación de espacios sagrados.

El bautismo representaba el proceso a través del cual un individuo era aceptado por una comunidad tras un período de iniciación o catecumenado. Esta iniciación suponía que aquel que se disponía a recibir el bautismo era una persona purificada física y espiritualmente e introducida, no solo en la fe y en el culto cristianos, sino también en su forma de vida, es decir, en su código ético y moral. En teoría, este proceso duraba en torno a tres años, tal como lo recoge la *Tradición Apostólica* de Hipólito del siglo III, y no se producía de manera espontánea, sino que resultaba imprescindible la figura de un *padrino* encargado de presentar al iniciado a la comunidad y que esta accediera a su ingreso, generalmente, en el día de celebración de la Pascua o el de Pentecostés.

Existían tres tipos de bautismo: el clínico o de urgencia, que se impartía a aquellas personas que no habían iniciado o culminado su catecumenado como consecuencia de una enfermedad grave o la propia muerte; el de sangre, que se vinculaba con aquellos individuos que habían sufrido martirios o persecuciones por defender la fe cristiana y que, por ello, recibían automáticamente el perdón de sus pecados, la vida eterna y la comunión con la santa Iglesia (Markschies, 2001: 74); y el más practicado o el ordinario. Esta última tipología de bautismo requería una preparación previa que se iniciaba con la presentación de los candidatos a través de un padrino, si se trataba de una persona libre, o de su amo en caso de un esclavo. Realizada su presentación, el candidato era examinado en función de sus acciones

personales y su posición social atendiendo de manera especial a su profesión. Si era admitido en la comunidad cristiana comenzaba su proceso de iniciación que lo situaba ya como miembro de la Iglesia a través del catecumenado, aunque en un rango inferior y excluyente de gran parte de los rituales y cultos, ya que únicamente podía asistir a la parte inicial de las misas o reuniones litúrgicas concerniente a la lectura de las Sagradas Escrituras.

El catecumenado se componía de dos partes: una relativa a la formación dogmática y otra vinculada a una preparación espiritual previa al bautismo y que se reflejaba en el ayuno y purificación del creyente. Estos últimos momentos, normalmente, se identificaban con la Cuaresma que, en los inicios del cristianismo, no se concebía tanto como el ayuno de cuarenta días realizado por Jesús en el desierto, sino como la preparación del bautismo y del catecúmeno que culminaban, precisamente, en el día de la Pascua (Watts, 1998: 204). Otra fecha alternativa para el bautismo era Pentecostés, situada cincuenta días después de la Pascua, considerada como el origen de la Iglesia; conmemoraba el hecho de que Cristo tras su resurrección había ascendido a los cielos haciendo partícipes de la misma a todos los seres humanos, materializando que Jesús, al igual que Dios y el Espíritu Santo, estaba presente en cada una de las realidades terrenales (Watts, 1998: 205).

Hasta el siglo IV este bautismo ordinario tenía lugar en corrientes de agua, rememorando así el origen del sacramento instaurado por Juan Bautista. No obstante, a partir de este momento y, en relación, una vez más, a la oficialización del cristianismo, será frecuente la instauración de recintos bautismales o baptisterios destinados a impartir este sacramento. La descripción del ritual más cercana al período que estamos analizando aparece en la *Tradición Apostólica* atribuida a Hipólito y escrita en el siglo III (Markschies, 2001: 72-73). Aquí se indica que los aspirantes debían introducirse desnudos y sin ornamento alguno en el agua, de tal manera que los primeros en hacerlo fueran niños, a continuación, hombres y, finalmente, mujeres. Luego, el encargado de realizar el bautismo se adentraba en el agua e, imponiendo sus manos sobre cada uno de los catecúmenos, reproducía el siguiente diálogo:

Que baje el agua y que el que le bautiza le imponga la mano sobre la cabeza diciendo: ¿Crees en Dios Padre todopoderoso? Y el que es bautizado responda: Creo. Que le bautice entonces una vez teniendo la mano puesta sobre su cabeza. Que después de esto diga: ¿Crees en Jesucristo, el Hijo de Dios, que nació por el Espíritu Santo de la Virgen María, que fue crucificado en los días de Poncio Pilato, murió y fue sepultado, resucitó al tercer día vivo de entre los muertos, subió a los cielos, está sentado a la diestra del Padre, vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos? Y cuando él haya dicho: Creo, que le bautice por segunda vez. Que diga otra vez: ¿Crees en el Espíritu Santo y en la santa Iglesia

y en la resurrección de la carne? Que el que es bautizado diga: Creo. Y que le bautice por tercera vez. Después de esto, cuando sube del agua que sea ungido por un presbítero con el óleo que ha sido santificado, diciendo: Yo te unjo con óleo santo en el nombre de Jesucristo. Y luego cada cual se enjuga con una toalla y se ponen sus vestidos, y hecho esto que entren a la iglesia (HYP. Trad. Apost. 10).

Resulta imposible determinar si en las primeras comunidades cristianas presentes en *Gallaecia* tenía lugar un ritual bautismal semejante al descrito. Sin embargo, algo sí que se puede considerar como extrapolable de manera segura: la conjunción en el momento de impartir el bautismo de otros tres sacramentos como confirmación, penitencia y eucaristía. Los dos primeros se vinculan al bautismo como consecuencia de la edad tardía con la que se solía acceder al mismo.

Con respecto a la penitencia, el bautismo se considera el medio a través del cual la persona quedaba redimida, no solo del pecado original de Adán y Eva, sino también de todos aquellos cometidos a lo largo de su vida terrenal, concepción que favorecía el retraso de su adquisición. Con todo, la posibilidad de caer en comportamientos erróneos y contrarios a la fe y ética cristianas, obligaron al establecimiento de vías alternativas para absolver al creyente de sus pecados. Este proceso tenía lugar mediante la confesión de los mismos a un obispo o presbítero con la intención sincera de no volver a realizarlos. A cambio de la absolución, al pecador se le exigía la puesta práctica de unas penitencias para las que no existía una norma fija, tal como se desprende de las actas conciliares.

El bautismo, además, culminaba con el acceso del catecumenado a la parte de las asambleas que, hasta ese momento, le estaba vedada: la eucaristía o la participación de la comunión con el cuerpo de Cristo. Este sacramento ocupaba el centro del culto y la vida cristiana. A través de él se conmemoraba la "cena del señor" y sus orígenes podemos remontarlos a los banquetes judíos en donde se bendecía el pan, el vino y el agua, y estos, a su vez, a los *symposia* de las sociedades mediterráneas antiguas. Quizás una de las primeras descripciones de este tipo de reuniones nos la ofrece Plinio *el Joven* (inicios del siglo II) sobre una comunidad cristiana de Asia Menor:

Afirmaban, por su parte, que todo su delito y todo su error consistía en que acostumbraban a reunirse en un día determinado antes del amanecer, recitar alternativamente un poema a Cristo como a un Dios y comprometerse con juramentos a no cometer ningún delito, ni hurto, ni agresiones para robar, ni adulterios, no faltar a la palabra, ni negarse a devolver un depósito cuando se les reclamase. Después de esto la costumbre era dispersarse y reunirse de nuevo para tomar un alimento que era el acostumbrado e inocente (PLIN. Ep. 10. 96-97).

En un inicio es posible que la eucaristía sirviera para fortalecer los vínculos comunitarios de los cristianos de una determinada región e incluso que se utilizara el sacramento para saciar el hambre de sus miembros, especialmente, de los más necesitados. Sin embargo, ya a mediados del siglo II, las reuniones y labores asistenciales fueron separadas claramente de lo que constituía el sacramento propiamente dicho (González Salinero, 2010),⁷⁹⁸ y así sucedería también en nuestro espacio de estudio. Posteriormente, entre los siglos III y IV, se establecerán los criterios para normalizar el sacramento gracias, una vez más, a la iniciativa de Hipólito de Roma que creará una especie de formulario para la celebración eucarística. Este, si bien no se siguió al pie de la letra, parece que sirvió como referencia para la inmensa mayoría de las iglesias de Occidente. No obstante, la improvisación continuará imperando, de tal manera que solo el inicio, la transición a la consagración del pan, del vino y del agua y el final de la misa estaban predeterminados.

Por regla general podemos afirmar que la eucaristía se iniciaba con la lectura de los evangelios, continuaba con un sermón a modo de explicación de la misma que daba paso a oraciones con las que el cristiano complementaba los tres momentos del día en los que debía realizar esta acción siguiendo la tradición judía. Terminada la oración, los asistentes fraternizaban entre sí por medio del rito de la paz y se disponían a la consagración del cuerpo y sangre de Cristo a través del símbolo del pan y el vino mezclado con agua.⁷⁹⁹ Repartidos estos bienes y guardados otros para aquellos enfermos o moribundos que no hubieran podido asistir al oficio, finalizaba la eucaristía.

En lo referente al resto de sacramentos que hoy en día forman parte de la vida cristiana, la unción o extremaunción solía ir acompañada de la imposición del bautismo, ya que gran número de fieles, siguiendo el ejemplo del emperador Constantino, retrasaba su ingreso al cristianismo hasta los últimos momentos de su vida. El ritual consistiría en la unción de los óleos, la absolución de los pecados y la recepción de la última eucaristía.

La ordenación eclesiástica tendría lugar en los días denominados como de "ascuas", cuatro jornadas especiales en las que los fieles rezaban por los miembros de la Iglesia, pero que no contaban con una fecha predeterminada. El ritual se enmarcaba en el contexto de la eucaristía y tenía como rango distintivo la imposición de manos por parte del obispo, que era acompañada, además, de una solemne

⁷⁹⁸ Michael White (1996 y 1998) sostiene que la separación del banquete fraternal o asistencial del eucarístico está estrechamente relacionada con el abandono de las viviendas domésticas como espacios sagrados y la consagración de las primeras iglesias y basílicas públicas como resultado de un cambio de escenario, en donde el simbolismo acabó transformando una práctica cotidiana y privada en un ritual vinculado a la Iglesia.

⁷⁹⁹ A pesar de que el pan y el vino mezclado con agua representaban los elementos más comunes en la eucaristía cristiana, lo cierto es que este hecho no estuvo del todo normalizado hasta época medieval. Así, no era infrecuente acompañar estos elementos de otros alimentos como leche y miel y de otros, menos habituales, como aceitunas o queso, tal como refleja Hipólito de Roma en su *Tradición apostólica* (6) (McGowan, 1999: 107-115 y 2005: 148).

plegaria de acción de gracias y, en el caso de la ordenación de obispos, de una aclamación popular (HYP. *Trad. Apost.* 1. 3).

Con respecto al matrimonio, en la tardoantigüedad no existe una liturgia específicamente cristiana, por lo que los fieles se casaban siguiendo la tradición romana con el añadido de hacerlo conforme a la fe y los valores de Cristo.⁸⁰⁰ Este componente ajeno al cristianismo y la búsqueda de una perfección en la imagen ejemplificadora que debía proyectar la Iglesia en estos primeros momentos, hará que el matrimonio, sobre todo, el que afectaba a los eclesiásticos fuera un tema de debate importante, hasta el punto de estar presente en 24 de los 81 cánones de las actas del concilio de Elvira.

En cuanto a las festividades más importantes, podríamos señalar la celebración, al menos, cada domingo, del día del Señor,⁸⁰¹ en la que la comunidad se reunía para llevar a cabo la eucaristía y realizar parte de sus oraciones, la Cuaresma (Watts, 1998: 154-155), la Pascua (Watts, 1998: 157-183), la Navidad y la Epifanía (Watts, 1998: 141-143). A estas ceremonias, motivo de discusión en cuanto a la fijación del día de su celebración tal como se desprende del canon 9 del II Concilio de Braga celebrado en el 572, en el siglo V se unirán, gracias a la reforma del papa Dámaso, diferentes festividades a partir del recuerdo de determinados santos y mártires, labor que culminará entre finales del siglo VI e inicios del VII Gregorio Magno (Jiménez Sánchez, 2003: 211-215).

Por último, es necesario aludir al ritual mediante el cual se producía la consagración de un espacio como iglesia o basílica cristiana. A partir de alusiones presentes en los concilios tardoantiguos, se entiende que este consistía en la lectura de ciertos pasajes de las Sagradas Escrituras y la posterior consagración por medio de la bendición de las estructuras y, especialmente, de su altar.

Para la defensa de estos rituales ortodoxos en proceso de normalización, la Iglesia tardoantigua fue diseñando toda una serie de concilios que, junto a la vigilancia de los obispos metropolitanos, actuaron como elemento de control y unidad. Estos concilios podían tener carácter municipal, provincial o universal, reproduciendo así el sistema administrativo del gobierno territorial y la lógica de instituciones romanas como el Senado o las asambleas provinciales. En cierta medida, al igual que estas instituciones, los concilios emitían también leyes en forma de cánones para que el colectivo eclesiástico actuase de una determinada manera ante circunstancias concretas. Con todo, la puesta en práctica de los mismos siempre quedaba en función de la buena fe de los diferentes miembros de la Iglesia.

⁸⁰⁰ Sin embargo, parece lógico pensar que uniones matrimoniales dotadas de carácter simbólico desde la perspectiva romana como la *confarreatio* serían rechazadas por los cristianos de la antigüedad.

⁸⁰¹ Blázquez (1990: 115) sostiene que a lo largo del siglo IV se implantará en Roma y en el conjunto de Hispania la costumbre instaurada por la Iglesia norteafricana en el siglo III de celebrar la eucaristía cada día. Sin embargo, en concilios como el de Elvira, en su canon 21, se expresa una determinación sobre aquellos que, viviendo en la ciudad y, por lo tanto, próximos a un espacio eclesiástico, no van tres domingos seguidos a la iglesia.

Para el caso del noroeste peninsular, los concilios constituyen una fuente de información muy valiosa, puesto que nos ayudan a ver comportamientos y sanciones que afectaban al conjunto de Occidente o de Hispania, extrapolables a *Gallaecia*. Los más destacados para nuestros intereses serán el I Concilio de Elvira (comienzos del siglo IV), el I Concilio de Zaragoza (380), el I Concilio de Toledo (400) y el I, II y III Concilio de Braga (561, 572 y 675). En esta relación, llama la atención el vacío temporal de más de 150 años existente entre la celebración del I Concilio de Toledo de temática fundamentalmente antipriscilianista y el I Concilio de Braga, en un contexto en el que la Iglesia estaba en pleno proceso de definición y normalización de sus rituales y dogma. Esta situación se debe a la ruptura y al aislamiento que provocará la llegada de los pueblos bárbaros y la posterior instauración de la monarquía sueva en la primera mitad del siglo V (Núñez García, 2010: 182-186). Tal coyuntura política, caracterizada por su inestabilidad hasta mediados del siglo VI, propició la ausencia de un poder definido y estable imprescindible para la celebración de concilios (Núñez García, 2012: 96). Aun así, la Iglesia galaica se mantuvo dentro de la ortodoxia, aunque sin poder evitar la sospecha de la siempre alargada sombra del priscilianismo y el surgimiento, más político que dogmático, del arrianismo, aspectos sobre los que volveremos más adelante.

Pero, ¿qué elementos indican desviaciones con respecto a la ortodoxia? Si analizamos el Concilio de Elvira o de *Iliberris*, al que acude el obispo de León *Decentius* en representación de la provincia de *Gallaecia*, tenemos la primera asamblea eclesiástica que pretendía tratar los problemas más importantes del conjunto de Hispania, dar respuesta a ciertas incertidumbres espirituales y aprobar una serie de normas comunes de comportamiento en el campo de la moralidad, la liturgia y las relaciones con el entorno social. Por ser las actas conciliares más antiguas conservadas, por su elevado número de cánones, por la temática abordada y por la enorme cantidad de comunidades representadas, este concilio resulta capital para conocer las inquietudes de la Iglesia en el momento en que empezaba a asentarse como religión oficial y necesitaba diferenciarse de las creencias y rituales paganos en su proceso de expansión, pero también para analizar lo que definía como ortodoxo.

De los 81 cánones de sus actas, la mayoría no trata cuestiones dogmáticas o rituales sino, más bien, aspectos relacionados con el comportamiento y el orden disciplinario de los miembros eclesiásticos. En otras palabras, parece importar más la apariencia externa y ejemplificante de la Iglesia que su desarrollo ceremonial. Algunos autores consideran que esta circunstancia se debe a que los aspectos dogmáticos *eran de todos conocidos y por ello no necesitaban ser expuestos* (González Blanco, 2005: 251). Sin embargo, en nuestra opinión, la Iglesia pretende así seguir incrementando sus bases sociales y continuar dando libertad a los líderes de las comunidades para ejercer sus labores sacerdotales.

Aun así, se emitieron resoluciones concernientes al bautismo sobre la impartición del sacramento a gente que no había finalizado su iniciación por diversas circunstancias o sobre el agente que debe impartirlo en función también de determinadas situaciones que, sin duda, se habrían vivido en algún espacio de la península Ibérica (11, 37, 38, 39, 42, 44, 45, 48); a los ayunos (23, 26); a quién y cuándo debía recibir la eucaristía (25, 29, 32, 46); a las ofrendas (28, 40, 49); a los rituales funerarios considerados como erróneos (34, 35); a la prohibición de ornamentar los espacios sagrados (36); a la confirmación (77); a las procesiones (57); o a la fecha de celebración de fiestas como Pentecostés (43).

Sin embargo, todos estos cánones no indican cómo se han de practicar los rituales, sino que, simplemente, dan respuesta a ciertas circunstancias que afectan al deber o prohibición de realizarlos. Ilustran de igual modo, la realidad de un cristianismo inmerso en la sociedad romana y cuyos rituales paganos son imprescindibles para ejercer, por ejemplo, las magistraturas. En este sentido, el cristianismo del concilio de Elvira trata de definir una imagen de su cuerpo eclesiástico y de transmitir y expandir su fe a través, fundamentalmente, del bautismo; así mismo busca servir de ejemplo a su población en comunicación siempre con un mundo romano que no pretende combatir, a diferencia de los judíos o los cristianos heterodoxos, sino aglutinar bajo su dogma.

Para el noroeste peninsular será necesario esperar al conflicto priscilianista para que los concilios ofrezcan información sobre el desarrollo correcto de los rituales y para que sus eclesiásticos terminen de interiorizar aspectos dogmáticos que, con anterioridad a este fenómeno, no habían sido profundizados. De hecho, definir los aspectos relativos al *otro*, a lo heterodoxo, en definitiva, a lo erróneo, le servirá al cristianismo de herramienta para normalizar su dogma y ritual en un proceso que no culminará hasta bien entrada la Edad Media.

3. 4. 2. Los rituales del cristianismo heterodoxo

Desde su inicio el cristianismo tuvo sectores que cuestionaron diversos aspectos de su doctrina. De esta manera, en el siglo I nace una corriente de pensamiento denominada *gnosis*, en un principio, no ajena a la Iglesia ni a los apóstoles sino, simplemente, un movimiento espiritual dentro de la misma. Su objetivo era alcanzar un conocimiento superior de las enseñanzas de Cristo a partir de las cuales asegurarse la salvación, al elevar el lado espiritual del ser humano desde su realidad terrenal (Hertling, 1989: 20-21; Teja, 1990: 31-32; Piñero, 2005: 199-223). A sus miembros debemos algunos tratados e incluso una obra completa, la *Pistis Sophia*, pero la mayoría de la información nos ha llegado por parte de refutaciones realizadas desde la Iglesia ortodoxa.

La *gnosis* servirá como base para nuevas reflexiones que inspirarán corrientes de pensamiento al margen de la Iglesia oficial, consideradas heréticas y elementos a combatir por parte de la ortodoxia. A lo largo de la antigüedad, tanto en Occidente como en Oriente surgirán numerosos movimientos heréticos centrados en diferentes concepciones dogmáticas o comportamientos rituales. En el caso del noroeste peninsular, conocemos, al menos, cuatro de estas herejías: victorinismo, origenismo, arrianismo y priscilianismo.

Con respecto a las dos primeras, la única referencia sobre su eventual presencia se debe a Orosio (*Commonitorium*) en alusión a dos eclesiásticos galaicos de nombre Avito. Estos habrían sido originarios de Braga, a raíz de la expresión que utiliza Orosio de "conciudadanos míos", y, en un momento determinado, abandonarían esta comunidad en busca de conocimientos para combatir el priscilianismo de su región. Sin embargo, parece ser que, en medio de ese proceso de aprendizaje, ambos acabarían uniéndose a la doctrina de Orígenes, aunque uno de ellos pasando antes por las tesis de Victorino (Núñez García, 2012: 57). Varias dudas rodean a estas dos figuras eclesiásticas: ¿Son la misma persona identificadas por error como diferentes en las fuentes? ¿Proceden realmente de Braga y del noroeste peninsular? ¿Regresaron con las tesis heréticas de Victorino y Orígenes a *Gallaecia* o, por el contrario, nunca llegaron a hacerlo?

En cualquier caso, y tal como sucederá con el priscilianismo y el arrianismo, estamos ante movimientos circunscritos a personas concretas, de tal manera que bien se podría afirmar que en *Gallaecia*, al igual que en el Imperio, la mayoría de los conflictos religiosos se deben más a luchas de intereses personales por ocupar una determinada sede episcopal que a un enfrentamiento dogmático propiamente dicho. En el caso de los dos Avitos, la heterodoxia no llega a alcanzar tan siquiera este nivel, ya que su alusión es anecdótica y en los concilios de su época y en los que se centrarán en el noroeste con posterioridad no se menciona cuestión alguna relativa al victorinismo⁸⁰² o al origenismo.⁸⁰³

Situación diferente presenta el priscilianismo. Este movimiento, calificado como herético, ha sido el centro de numerosas investigaciones e interpretaciones. Para la inmensa mayoría se trata de una herejía basada en principios gnósticos y

⁸⁰² Corriente herética creada por el obispo de Petovia, Victorino, en la segunda mitad del siglo III. En realidad, no constituyó una doctrina independiente, sino que se insiere dentro de los movimientos milenaristas; es decir, aquellos que defendían el regreso de Cristo a la tierra con el objetivo de reinar sobre ella durante mil años antes del día del Juicio Final y del Reino de Dios.

⁸⁰³ Doctrina creada y difundida en el siglo IV a partir de la interpretación de la obra de Orígenes *Perí Arjón* redactada en el siglo III. Entre sus postulados destaca la idea de la eternidad y preexistencia de las almas humanas, la fijación de ellas *a posteriori* en un cuerpo como sistema ideado por Dios para fijarlas y que no se alejen así de él; la pureza y bondad de cada una de ellas que hacen que cualquiera pueda ser perdonada y absuelta de sus errores, y la negación de la existencia del infierno (Eliade, 2011b: 70-71). Sus tesis se vinculaban, en cierta medida, con la doctrina de la transmigración de almas que, en el caso de Orígenes, la habría recibido de la obra de Basílios cuyas conclusiones son descritas en el *Comentario a la Epístola a los romanos* (6. 8. 8) y sostenidas, en parte, en otros escritos como *Sobre los principios*.

maniqueos.⁸⁰⁴ Para otros es una muestra más del ascetismo que se vivía en el occidente del Imperio por aquel entonces, pero protagonizado por un guía carismático con pretensiones de establecer grandes reformas en una Iglesia que comenzaba a relajar sus comportamientos. Finalmente, hay quien ve en Prisciliano a una especie de druida cuya doctrina supuso un repliegue sobre las creencias prerromanas en un intento de fusionar estas con las nuevas.

Sin embargo, ¿qué entendemos realmente por priscilianismo? En primer lugar, tal como indica su nombre, es todo aquello derivado de las doctrinas atribuidas a Prisciliano, obispo de Ávila que vivió en la segunda mitad del siglo IV y que, como describe Sulpicio Severo, era *de familia noble, rico, de recio carácter, inquieto, elocuente, erudito de mucha lectura, muy resuelto para la disertación y el debate, hombre de éxito, en verdad, si no hubiera corrompido su muy bien dotado talento con aficiones erróneas [...]* (SULP. SEV. *Chron.* 2. 46). Esas aficiones erróneas, que podemos contemplar en los escritos de Hidacio, Itacio o las actas de los concilios I de Zaragoza y el I de Toledo, giraban en torno a: participación de mujeres en ceremonias litúrgicas bajo sospecha de comportamientos obscenos y adulteros; abandono de las obligaciones eclesiásticas para dedicarse a la contemplación espiritual; designación de cargos eclesiásticos paralelos a la Iglesia oficial (los llamados "Maestros de la Fe"); denegar la esperanza de la salvación a los cristianos casados; andar descalzos como símbolo de un ascetismo extremo; celebración de la eucaristía sin consumición de pan y vino o con sustancias alternativas; lectura de textos apócrifos; enseñanzas inmorales e indecentes, magia oscura, etc. Con el tiempo, se fueron añadiendo otras acusaciones que vinculaban al priscilianismo con doctrinas patripasianas sobre la monarquía divina, con otras que negaban la encarnación o el sufrimiento de Cristo y, la más común, con el maniqueísmo. De esta manera, el priscilianismo acabó siendo identificado como el refugio de todo cuanto movimiento herético había sufrido la cristiandad, y así lo reflejaron afirmaciones como la del papa León I, según el cual *no hay ningún error que no esté incluido en la secta de los priscilianistas* (LEO *Ep.* 15. 1) o los 17 cánones que abren las actas del I Concilio de Braga del 561 (Carbajal, 1999: 69-73).⁸⁰⁵

⁸⁰⁴ Movimiento definido como herético y fundado por el persa Mani en el siglo III caracterizado por una concepción dual y antitética del mundo, en la que existiría un constante conflicto entre el mal (las tinieblas) y el bien (la luz) y que solo se resolvería para el caso del ser humano a través del despertar del alma por medio de la *gnosis* (Piñero, 2005: 224).

⁸⁰⁵ Las alusiones al priscilianismo en estos 17 cánones no han de ser entendidas como una prueba de la perduración de los supuestos errores del priscilianismo en el noroeste peninsular; más bien, tal como afirma Núñez García (2011: 101-102), responden a la necesidad de olvidar los conflictos del pasado y empezar una nueva era a través de una Iglesia unida que recuerda a través del priscilianismo todos los errores que habían caracterizado a los diferentes movimientos heréticos. La mejor muestra de ello es que, tan solo once años después, en el II Concilio de Braga del año 572, se inician las actas afirmando que, *por el auxilio de la Gracia de Cristo, nada hay dudoso en esta provincia acerca de la unidad y de la ortodoxia de la fe* (Carbajal, 1999: 85).

Sin embargo, para conocer la verdadera trascendencia del priscilianismo es necesario reconstruir los hechos históricos que marcaron su desarrollo. En el inicio de la controversia, el papel de Prisciliano es el de un actor secundario. El origen del movimiento hay que situarlo, no en cuestiones dogmáticas ni teológicas, sino en una disputa entre dos sectores eclesiásticos por hacerse con la supremacía de la sede episcopal de Mérida. De un lado estaba Hidacio, obispo de Mérida, encargado de realizar el Concilio de Zaragoza del año 380 en el que se quería rebatir los comportamientos erróneos del otro sector de obispos, encabezados por Instancio y Salviano y una serie de laicos entre los que destacaban Helpidio y Prisciliano. De esta forma, Prisciliano solo entra en escena cuando, finalizado el concilio, Instancio y Salviano desafían a Hidacio, animando a la desobediencia al obispo y promulgando episcopados, entre los que se sitúa el de Ávila, que pasará a ser ocupado, precisamente, por Prisciliano (Núñez García, 2011: 55-57).

Algunos autores como Prieto Vilas (2002: 34) sostienen que esta elección de Prisciliano como obispo agudizó aún más el conflicto, al haber sido realizada de manera contraria a la costumbre eclesiástica por dos motivos fundamentales: se saltaba los grados que tradicionalmente anticipaban el cargo de obispo y se amparaba en la figura de dos obispos (Salviano e Instancio), cuando lo habitual era un mínimo de tres y contando siempre con la figura del obispo metropolitano que, en este caso, sería el propio Hidacio. Sin embargo, estos elementos quedan en un segundo plano si se presta atención al sistema de elección de obispos que defienden los priscilianistas y que abordaremos más adelante.

Ante estos sucesos, Hidacio acudió al poder civil, obteniendo de Graciano un rescripto de condena contra maniqueos y falsos obispos a los que se expulsaba de sus sedes; decisión ratificada posteriormente por un obispo de enorme influencia como Ambrosio de Milán. De esta manera, Hidacio conseguía por la vía civil lo que la Iglesia de su territorio no le había concedido, incrementado así la tensión que se vivía en las sedes próximas a Mérida. Ante la condena, los sectores contrarios a Hidacio escribieron al Papa buscando su intercesión y, al no conseguirlo, viajaron a Roma donde fueron incapaces de recibir audiencia con Dámaso para presentarle el *Liber ad Damasum*, un escrito que condenaba todas las herejías que les habían imputado Hidacio y sus seguidores. Fracasados sus propósitos y rechazados también por Ambrosio de Milán, acudieron a Macedonio, *magister officiorum*, del cual y, según Sulpicio mediante soborno (*Chron.* 2. 46-51), lograron que el poder civil los restituyese en sus respectivas sedes (Núñez García, 2011: 59-60).

Recuperadas las sillas episcopales, entraron en juego dos figuras fundamentales: Itacio de Ossonoba, colaborador de Hidacio, y Prisciliano, obispo de Ávila que en estos momentos asumió el liderazgo de los sectores contrarios a Hidacio. Fue entonces cuando Itacio se encargó de tejer toda una serie de acusaciones que acabaron conformando el "mito del priscilianismo". Por esta razón, Prisciliano le culpó

de perturbar la paz de las iglesias ante la jurisdicción civil, provocando que Itacio, sin apoyos en Hispania, se viese obligado a marchar a Tréveris. Aquí, su labor de condenación y demonización del priscilianismo no cesó, con nuevas acusaciones como la del uso de magia, paradójicamente, la que mayor peso tendrá en la ejecución de Prisciliano y los suyos. Como resultado de este trabajo de desacreditación, Itacio logró, finalmente, que el procónsul Volvencio ordenase la detención de Prisciliano y este, temiendo una condena por causa criminal, huyó a la Galia (Núñez García, 2011: 61-68).

Tras nuevas disputas entre poderes civiles y religiosos, Máximo usurpó el poder imperial de Occidente en agosto del 383. Con la pretensión de emular la labor de Teodosio en Oriente como garante de la ortodoxia, pero también para afianzar su poder, el emperador estrechó lazos con los sectores eclesiásticos galos dirigidos por Britano, protector de Itacio, el propio Itacio que seguía en Tréveris y otros obispos como Magno, Rufo o Ursacio. Así convocó el concilio de Burdeos del 384 al que acudieron los sectores priscilianistas. No obstante, Prisciliano y los suyos se dieron cuenta de que el tribunal eclesiástico estaba condicionado, razón por la cual apelaron a la autoridad civil del emperador. En este punto, y tal como afirma Pacato (*Paneg.* 29. 3), Prisciliano fue sometido a un doble juicio en el que, tras ser torturado, acabó confesando profesar doctrinas heréticas y obscenas, entre otras, orar desnudo o celebrar reuniones nocturnas con mujeres. Máximo ante este veredicto condenó a muerte a Prisciliano, los clérigos Felicísimo y Armenio, el laico Latroniano, Eucroacia y Juliano; así mismo, inició una política persecutoria que provocó que eclesiásticos como Asarivo y Aurelio fuesen condenados a muerte y otros, como Tiberiano, Instancio, Higinio, Tértulo, Potamio y Juan fuesen exiliados y confiscados todos sus bienes (SULP. SEV. *Chron.* 2. 51. 1-4; HIER. *Vir. ill.* 121-123). La represión habría ido a más sino fuera, tal como afirma Sulpicio, por la intervención de Martín de Tours, quien convenció a Máximo de que no extendiera su persecución al priscilianismo por Hispania (SULP. SEV. *Dial.* 3. 13. 6). El mismo autor defiende que los cuerpos ejecutados en Tréveris fueron trasladados a Hispania, en donde se celebraron grandes exequias (SULP. SEV. *Chron.* 2. 51. 8). A partir de aquí, la interpretación tradicional sostiene que la figura de Prisciliano pervivió en el recuerdo y la mentalidad de los habitantes del noroeste peninsular a través del culto martirial.

Como afirmaba Candelas (2006: 122), un muerto siempre es peor enemigo que un vivo, ya que, al no cometer errores ni poder hacer el mal, puede continuar acrecentando su figura. Sin embargo, más que un culto martirial que la ausencia de fuentes nos impiden contrastar, parece evidente que tras estos acontecimientos hubo un recuerdo y un prolongado debate sobre lo que fue considerado como un desenlace injusto para un grupo de cristianos al que se demonizó y nunca se escuchó. De hecho, una figura crítica y contraria a Prisciliano como es Sulpicio Severo llega a afirmar en relación con la condena de Tréveris que *de este modo hombres que merecían vivir*

fueron ejecutados (Chron. 2. 51). En este sentido, la figura del obispo de Lugo, Agrestius, quien, en torno al año 433, se muestra contrario a la elección de Pastor y Siagrio como obispos, puede constituir un ejemplo de la continuidad del conflicto y del recuerdo de la injusticia priscilianista de demostrarse que estas figuras son las mismas citadas por Gennadio como autores de escritos antipriscilianistas (Prieto Vilas, 2002: 267). Del mismo modo, las cartas de Montano, escritas sobre el 530, en las que se denuncia que en una comunidad palentina se honraba la memoria de Prisciliano, pero que no se seguían sus postulados (MONT. Ep. ad presb. palent. 2. 3. 6 y 7), pueden reflejar esta realidad.

De los datos expuestos, parece evidente que la causa que se esconde detrás de la condena al priscilianismo es una mera disputa por el poder eclesiástico entre dos bandos enfrentados. Esta acaba con la destrucción física de los miembros principales de uno y simbólica del otro, ya que Itacio, tras la caída de Máximo, fue expulsado de su sede; e Hidacio jamás pudo recuperar una sede que, tras el juicio de Tréveris, había abandonado por iniciativa personal, pero también por falta de apoyos ante la crueldad del desenlace priscilianista.

Sin embargo, en los orígenes de estas discrepancias jerárquicas existían postulados dogmáticos enfrentados. Por parte del sector priscilianista, estos se reflejaban en una defensa de la lectura de libros apócrifos, una manera alternativa de escoger a los obispos, una defensa del papel de la mujer dentro de las instituciones eclesiásticas y una condena de la ostentación y el relajamiento moral de la jerarquía eclesiástica. La primera de ellas fue, sin duda, el elemento sobre el que más incidieron los ataques, a pesar de que los objetivos de la lectura y del estudio de este tipo de documentos apócrifos para nada fuera heterodoxo. Así, lo explicaba Prisciliano en unas palabras atribuidas a él mismo por el obispo Peregrino y que forman parte del prólogo a los cánones que realiza a partir de las cartas del apóstol san Pablo:

Me había pedido en efecto que con sagaz investigación tratase de descubrir en las divinas Escrituras algún bastión firmísimo contra la fina falacia de los herejes, que fuese coherente y hermoso más que prolijo y fastidioso, por cuyo medio echar por tierra más rápidamente la desvergüenza de aquellos que se empeñan en interpretar a su manera y en el peor de los sentidos los muy verdaderos testimonios que se le presentan o que incluso niegan que éstos hayan sido escritos (PRISC. Pr. Can.).

Con la lectura de los apócrifos los priscilianistas buscaban fuentes de conocimientos alternativas en las que profundizar en el conocimiento de Satán, al que denominaban Príncipe de las tinieblas, y del mal en general para combatirlo de una manera más eficaz en busca de una vida más próxima a Dios. A diferencia de otros

movimientos, aquí en ningún momento se cuestionaba el liderazgo de la Iglesia, la naturaleza trinitaria de Dios, ni el orden jerárquico de sus tres componentes:

Si el evangelista, leyendo rectamente esto, lo puso en testimonio diciendo: "analizad las Escrituras" (Io. 5. 39) también a mí me arrastró a que leyera lo que él había leído (PRISC. Tractatus. 3. 61).

No es una culpa condenable construir el firmamento de la fe con la comprobación de los escritos y no dejar nada con lo que nos haga débiles la argumentación del diablo (PRISC. Tractatus. 3. 69).

El segundo elemento aludido, la elección de los obispos, tiene que ver con una defensa del método tradicional en el que la intervención de la comunidad de creyentes debía ser la protagonista absoluta, incluso en los procedimientos de revocación de obispos. Esta situación estaba presente en la carta 67 de Cipriano y en la única comunidad documentada para el noroeste peninsular en el siglo III; pero, apenas un siglo después, parece haberse perdido, quedando relegado el papel de la comunidad a una mera aclamación del obispo escogido entre los sectores eclesiásticos más influyentes de la zona. En este sentido, esta concepción de la elección episcopal pudo haber sido el elemento clave en el inicio del enfrentamiento con Hidacio, puesto que la cuestión del ordenamiento episcopal ya había sido tratada en el I Concilio de Toledo (Núñez García, 2013).

En cuanto al papel de las mujeres, tal como veremos más adelante, la relevancia que estas habían asumido en los inicios del cristianismo les había otorgado un lugar importante dentro de la jerarquía eclesiástica, fundamentalmente, ejerciendo como diaconisas. Sin embargo, una vez el cristianismo se sitúa como religión oficial y se asienta sobre bases sociales sólidas, limita la presencia de la mujer, negándole la enseñanza de las escrituras y obligándola a la supervisión por parte del marido (canon 1 del I Concilio de Zaragoza).

Finalmente, el priscilianismo se desarrolla en un contexto en el que la Iglesia ha relajado, en cierta medida, parte del ideal ético y moral que integraba la doctrina cristiana. Este hecho había conducido a formas radicales como el monacato y diferentes movimientos ascéticos, pero también a críticas formuladas desde la propia Iglesia. De este modo, y a pesar de que hay textos priscilianistas en los que se reflejan actitudes de renuncia y desprecio a lo material y se defiende la práctica del celibato y del ayuno, no consideramos que constituyan un movimiento ascético propiamente dicho debido a un motivo fundamental: la lucha por la ocupación de sedes episcopales hasta la condena de Tréveris. Un movimiento ascético hubiese renunciado por completo a la vida terrenal y sus conflictos y se hubiera recluido en el interior de su comunidad. Prisciliano y los suyos no respondían a este comportamiento y su

"ascetismo" hemos de entenderlo, más bien, como una crítica a aquellos sectores eclesiásticos que se habían apartado del ideal austero y humilde de la vida cristiana y como un intento de reproducir dichos ideales de manera moderada y sin cuestionar los elementos propios de la jerarquía eclesiástica.

En definitiva, es cierto que en el priscilianismo determinados elementos chocaron con la ortodoxia que defendía la Iglesia del momento. Estos aspectos, sin embargo, salvo en la defensa de la lectura de los libros apócrifos, no entraban en contradicción con el dogma cristiano, sino que, simplemente, reclamaban ciertos comportamientos tradicionales del cristianismo que la Iglesia había olvidado o relegaba a un segundo plano.

De esta manera, la polémica priscilianista en sus primeros momentos, antes de Tréveris, ha de entenderse como un conflicto de intereses entre dos bandos de la jerarquía eclesiástica que disputaban su hegemonía en tierras emeritenses. La imposibilidad de resolver estas discrepancias y la búsqueda de agentes externos, tanto seculares como civiles, derivarán en una condena a muerte de uno de esos sectores liderado por Prisciliano. Hasta ese momento, el priscilianismo no supuso ningún cambio ni modificación en las creencias o mentalidades en el noroeste peninsular, más allá de una consideración por parte de ciertos sectores sociales como una causa justa o injusta. La trascendencia real del priscilianismo en el noroeste peninsular, ausente mientras vivieron los sectores afines a Prisciliano, vendrá tras su muerte. Por ello no podemos otorgarle un cambio en la ortodoxia cristiana de nuestro espacio de estudio, entre otras cosas, porque no supuso una heterodoxia propiamente dicha, al margen de desafiar ciertos aspectos ya comentados. Las acusaciones posteriores, sintetizadas a la perfección en esos 17 cánones con los que se inician las actas del I concilio de Braga, son consecuencia de la desviación de una disputa que recurrió a la demonización del rival con el fin de ganar un conflicto de jerarquía y prestigio eclesiástico en un territorio como la Lusitania. Baste recordar a este respecto que Prisciliano será condenado por *maleficium* y actos depravados, no por herejía.

Sin embargo, y a pesar de lo dicho, el priscilianismo será fundamental para el desarrollo del cristianismo en *Gallaecia*. Bien porque sus restos fueron traídos a este territorio o bien porque la instauración del reino suevo facilitó el recuerdo de su injusticia, la figura de Prisciliano arraigó aquí más que en ningún otro lugar. La alusión al priscilianismo con el intento de combatir esa falsa herejía a la que le iban sumando errores dogmáticos de manera continua situó nuestro espacio de estudio en la órbita de la cristiandad y ayudó a sentar las bases de lo que debería entenderse como el dogma cristiano y sus prácticas rituales.

Para finalizar nuestra exposición de movimientos heréticos hemos de centrarnos en el arrianismo que, en el caso del noroeste peninsular, adquiere una relevancia especial y atípica con respecto al resto del Imperio. En primer lugar, porque es un movimiento que, aunque tiene sus orígenes en el siglo III, no penetra en

Gallaecia hasta mediados del siglo V; y, en segundo lugar, porque, a pesar de su corta vigencia y trascendencia, supuso una serie de cambios importantes en el ritual galaico, especialmente, en el bautismo.

El arrianismo fue una de las muchas corrientes doctrinales que cuestionó la naturaleza de la Trinidad cristiana. Ideada por Arrio, un presbítero de Alejandría de la segunda mitad del siglo III, defendía que si Cristo había sido engendrado por Dios, inevitablemente, habría un tiempo en que Cristo no existiera, puesto que no habría sido creado. Este razonamiento lo conducía a dos postulados consecuentes: Cristo no ha existido desde la eternidad y, por lo tanto, no es Dios. El arrianismo, pues, negaba la divinidad de Cristo, alterando en gran manera el significado del cristianismo al reducirlo a un mero monoteísmo filosófico, cuyos rituales se aceptaban, pero de una manera desfigurada y, en ciertos casos, diferenciada.

En el año 380, el Edicto de Tesalónica ponía fin, de manera oficial, a este arrianismo ya condenado como herético en el I Concilio de Nicea del 325 y posteriormente en el I Concilio de Constantinopla del 381. A estas condenas se sumaban la exoneración de Arrio en el I Sínodo de Tiro del 335 y su anatemitación en el momento de su muerte. En este contexto, y a pesar del arrianismo profesado por emperadores como Constancio II y Valente, el movimiento parecía abocado a la desaparición y al recuerdo anecdótico en aquellos territorios en los que no había estado presente hasta ese Edicto de Tesalónica, como era el caso de *Gallaecia*.

Con todo, la entrada en escena de las migraciones bárbaras rompió los esquemas previstos. En efecto, la presión sobre el *limes* por parte de los pueblos bárbaros había ido provocando una cierta romanización de sus costumbres y creencias, hasta el punto de que ya existían a inicios del siglo IV comunidades cristianas lideradas por obispos, como así lo demuestra la presencia del obispo Teófilo en el concilio de Nicea. No obstante, la penetración de este cristianismo se produce por contacto con Oriente, la región en donde había arraigado en mayor medida el arrianismo, hecho que provocó que entre los pueblos bárbaros se fueran creando pequeñas organizaciones de corte arriana. Entre estas últimas, destacó la liderada por Ulfilas, un obispo que hacia el 341 traduce la Biblia al gótico, favoreciendo la expansión del cristianismo por estos pueblos en su variante arriana. A esta circunstancia debemos sumar el hecho de que la referencia romana más inmediata era la de los emperadores de Oriente, Constancio II y Valente, dos cristianos arrianos que defendieron y profesaron esta doctrina a pesar de las críticas de la Iglesia ortodoxa.⁸⁰⁶

⁸⁰⁶ A este respecto, destaca una carta enviada por Osio de Córdoba a Constancio, en la que se refleja a la perfección que detrás de estos conflictos se estaba iniciando algo que será una proclama común a lo largo de la historia de la cristiandad: la separación de lo terrenal de lo divino y la autoridad y autonomía que debía tener la Iglesia. De este modo escribía Osio: *Desiste, pues, y acuérdate que eres mortal. Teme el día del juicio y, consérvate puro para él. No te entrometas en los asuntos eclesiásticos, ni nos mandes sobre puntos en que debes ser instruido por nosotros. A ti te dio Dios el imperio; a nosotros nos confió la Iglesia. Y así como el que te robase el imperio se opondría a la ordenación divina,*

De este modo, las creencias que impondrán estos pueblos una vez asentados en occidente serán las del arrianismo, no solo por ser las más profesadas, sino también por las ventajas políticas que les otorgaban. Así, esta doctrina les permitía reproducir un signo de distinción cultural y nacional ante las comunidades circundantes, al mismo tiempo que les mantenía dentro del conjunto de creencias cristianas vigentes en el Imperio, reforzando así su papel simbólico de herederos del poder romano. Será precisamente, este triple papel cultural, político y religioso lo que explique cómo, tras un período inicial de no intromisión en materia religiosa, el reino suevo desarrollará una política religiosa protagonizada por Ajax, sobre el año 466 (HYDAT. *Chron.* 231), de labor misionera y de predicación para alcanzar la conversión del reino a la doctrina arriana.

Dicha política no pretendía tanto alterar el sistema y la jerarquía eclesiástica del reino nombrando nuevos obispos o favoreciendo el avance de presbíteros arrianos sino, simplemente, reproducir y expandir el arrianismo en los círculos más próximos a la corte sueva. En realidad, al gobierno no le interesaba comenzar un más que inevitable conflicto con la Iglesia del territorio como consecuencia de su inferioridad numérica y de que su siempre frágil estabilidad política y control territorial dependía del buen entendimiento con los organismos eclesiásticos. En este sentido, el hecho de que al III Concilio de Toledo del 589 solo acudan cuatro obispos arrianos procedentes del reino suevo resulta ilustrativo del alcance residual de estas medidas. Más aun, si tenemos en cuenta que en el 585 el reino visigodo incorpora al suevo en sus dominios y expande el proceso de arrianización mediante la designación de obispos iniciado por Leovigildo al noroeste peninsular; por lo tanto, estos cuatro obispos pueden ser resultado de nombramientos visigodos y no tanto consecuencia de las medidas de Ajax.

Desconocemos muchos aspectos del proceso de "arrianización" del reino suevo y los métodos empleados por Ajax (Núñez García, 2010: 196-230 y 2012: 71-73). Es más, si observamos las fuentes, entre las que destacan las actas del I y II concilio de Braga (561 y 572), uno se siente tentado a decir que nació y murió en vinculación a una persona y a la corte real que le encomendó tal misión. Sin embargo, la carta enviada por el obispo de Braga, Profuturo, al papa Vigilio entre los años 537 y 539 despierta ciertas dudas sobre el verdadero alcance del arrianismo suevo. En esta carta, de la cual solo conservamos la respuesta de Vigilio a Profuturo, este le consulta cómo debía realizarse el bautismo, dado que la tradición hispana imponía una única inmersión y, en *Gallaecia*, practicaban las tres características del bautismo arriano. De igual modo, se intuyen dudas acerca de la necesidad de rebautizar a aquellos fieles bautizados mediante este ritual herético.

del mismo modo guárdate tú de incurrir en el horrendo crimen de adjudicarte lo que toca a la Iglesia. Escrito está: Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios. Por tanto, ni a nosotros nos es lícito tener el imperio en la tierra, ni tú, ¡oh rey!, tienes potestad en las cosas sagradas (ATAN. *Hist. Arian.* 42-46).

La respuesta de Vigilio (MART. BRAC. *De trin. mers.* 2; Carbajal, 1999: 325-338) resulta ambigua y altamente retórica, hasta el punto de dar la sensación de esquivar la pregunta, remitiéndole tan solo al ritual romano. Aun así, se adelanta otra consecuencia de la presencia arriana en la Iglesia del noroeste peninsular: el empleo de la fórmula final de los salmos recitados en la eucaristía, "Gloria al Padre y al Hijo Espíritu Santo", en lugar de la católica y ortodoxa "Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo". La diferencia es pequeña, pero muy relevante; en la primera, dos elementos trinitarios aparecen subordinados a la figura del Padre y, en la segunda, los tres se representan en igualdad jerárquica.

El arrianismo, por lo tanto, se presenta en *Gallaecia* como una variante cristiana secundaria y anecdótica que quizá pudo calar en ciertos sectores contrarios a la Iglesia ortodoxa. En cualquier caso, su huella solo se aprecia en aspectos superficiales del ritual, sin que podamos afirmar que se tratara de una realidad extrapolable a un número importante de comunidades.

3. 5. LOS ESPACIOS SAGRADOS DE LA *GALLAECIA* CRISTIANA

La concepción de espacio sagrado del cristianismo diferirá, en cierto modo, de la noción existente para los santuarios romanos o romanizados. Así, pese a ser un lugar de encuentro y de referencia simbólica, los espacios sagrados romanos nunca actuaron como lugar de reunión de la comunidad de fieles en el mismo sentido que los cristianos. Por el contrario, en estos últimos, esta faceta se reproducía constantemente, al constituir la base de sus rituales y ceremonias, al tiempo que servían de escenario para las diferentes enseñanzas dogmáticas.

De este modo, y unido al carácter clandestino y misterioso de sus rituales, no resulta extraño que los primeros ambientes para la realización de cultos cristianos consistieran en pequeños espacios en viviendas particulares. Allí los fieles se juntaban para llevar a cabo reuniones litúrgicas y enseñanzas dogmáticas que, como en el caso del mitreo de Lugo, no por estar en un contexto doméstico perdían escenografía simbólica.⁸⁰⁷ Las primeras evidencias se documentan a finales del siglo II y, especialmente, a inicios del siglo III, tal como se desprende de fuentes como Minucio Félix, Orígenes, Cipriano, Hipólito o Tertuliano. Estos lugares se conocen con el nombre de "iglesias", "casas de reunión" o "casas de Dios"; buenos ejemplos los tenemos en las iglesias de Edessa, destruida por una inundación en el año 201, o Dura Europos, la construcción cristiana más antigua conservada, realizada en el 232.

⁸⁰⁷ Antes de las restricciones que irán imponiendo los diversos concilios como, por ejemplo, el canon 36 de Elvira (*se acordó que no haya pinturas en las iglesias, para que no se pinte en las paredes lo que se venera o se adora*), era frecuente que los espacios destinados al culto cristiano se ornamentaran con mosaicos, pinturas y tapices que, normalmente, mantenían estrecha relación con la temática de las Sagradas Escrituras y las enseñanzas doctrinales. Junto a los motivos figurativos también estaban muy presentes otros elementos como lámparas, cortinas y toda clase de adornos metálicos (Hertling, 1989: 42-43).

Precisamente, esta antigua iglesia nos sirve para ilustrar como sería el modelo arquitectónico utilizado por los primeros cristianos para construir sus espacios sagrados. Así, pese a situarse aún en el interior de una vivienda, el santuario estaba dividido en dos estancias: una dedicada al culto y a la eucaristía y otra destinada a baptisterio. Además, se incluía ya el empleo de elementos iconográficos con carácter didáctico para comprender las enseñanzas dogmáticas profesadas en el templo; entre ellas destacan las escenas de Adán y Eva, el Buen Pastor, las santas mujeres dirigiéndose al sepulcro, Pedro marchando sobre las aguas, la curación del paralítico, etc. Con todo, esta situación podría verse dificultada en nuestro espacio de estudio a raíz de la prohibición realizada en el canon 36 del concilio de Elvira de no ornamentar los ámbitos sagrados con motivos figurativos.

En otras ocasiones, estas viviendas no sufrían remodelaciones, sino que utilizaban cada una de sus estancias con diferentes fines litúrgicos. De este modo, el *atrium* solía emplearse como lugar de reunión, el *triclinium* para la eucaristía y el *impluvium* para el bautismo.

Junto a estas primeras iglesias, de tamaño reducido y de carácter muchas veces temporal y vinculadas a personajes privados que donaban parte de sus propiedades en beneficio de la comunidad, comenzarán a surgir basílicas cristianas como, por ejemplo, la de Porta Maggiore en Roma, del siglo I, o la de Cafarnaún del siglo III. Sin embargo, estos espacios sagrados fijos, monumentales y públicos, no se expandirán hasta el siglo IV. Estas construcciones, por idea e impulso de Constantino, emplearon la estructura presente en las basílicas romanas. Se rechazaba así la creación de grandes centros de culto, como el Templo de Salomón de Jerusalén destruido por Tito, para adoptar en su lugar un escenario característico de la vida pública romana. Las alteraciones que experimentaron estos edificios administrativos fueron más bien escasas, por lo menos al principio. De este modo, los principales cambios tuvieron que ver con la reducción del número de ábsides a uno solo y su orientación hacia el este; la localización de la entrada en el lado menor y opuesto al que ocupaba el ábside en contraposición con su ubicación tradicional en el costado o lado mayor del edificio, y, sobre todo, la definición de un nuevo significado, tanto del conjunto arquitectónico como de cada una de sus partes. Así, cada estancia del interior de la basílica se destinaba a los diferentes grados de la jerarquía eclesiástica, de tal manera que solo miraban a los asistentes el obispo y los sacerdotes. El elemento litúrgico más importante era el altar, que consistía en un bloque o mesa pétrea a cuyos lados se situaban dos atriles: uno para el libro de lecturas y otro para el de los evangelios.

Con respecto al noroeste peninsular, los espacios sagrados vinculados al cristianismo siguieron, al igual que su dogma y su organización jerárquica, las características presentes en las primeras iglesias y basílicas cristianas de Roma, Alejandría o Éfeso. Así contarán con tres partes fundamentales: el baptisterio, la

iglesia o espacio para la eucaristía y el nártex o lugar destinado a los catecúmenos. Como estancia a mayores se podía disponer de un *martyrium* para el culto a los mártires o santos. Posteriormente y en sus alrededores se irán configurando diversas necrópolis reservadas únicamente a cristianos, siguiendo los rasgos tradicionales de los enterramientos *ad sanctos*.

Una de las conclusiones de nuestro apartado dedicado a la muerte era que la construcción de un edificio de culto cristiano estaba, en muchos casos, vinculada con la existencia previa de una necrópolis romana cristianizada o de una sepultura singular relacionada con un mártir o santo. Además, el otro elemento que contribuyó a que un espacio fuese utilizado para el culto cristiano fue la existencia previa de un ámbito sagrado pagano, entendiendo este concepto como el conjunto de creencias diferentes a las cristianas, ya fueran romanas o prerromanas. En este último caso, las *villae*, en unos casos abandonadas, en otros, reutilizadas como necrópolis y, sobre todo, los castros serán los principales recintos reaprovechados por el cristianismo.

Por la antigüedad del enclave y sus características, uno de los espacios sagrados más destacados de nuestro espacio de estudio es la basílica paleocristiana de Marialba (Hauschild, 1968; Núñez García, 2000 y 2012), situada a unos siete kilómetros de León. Su localización se relaciona estrechamente con la primera comunidad episcopal documentada en nuestra área y con un fenómeno típico de su época como era el culto al mártir. La estructura cuenta con tres fases constructivas diferenciadas: una primera datada en el siglo IV, una segunda entre finales del IV e inicios del V y una tercera entre finales del VI e inicios del VII (Martínez Peñín, 2007: 52-53). En las dos primeras se erige una construcción dotada de una sala rectangular que ocuparía la mayor parte del espacio para la liturgia y la eucaristía; un nártex rematado por absidiolos de herradura que separa a los iniciados de los miembros de la comunidad, y, a continuación, un ábside también de herradura. A estas estructuras se añadirá posteriormente un baptisterio con pila de inmersión en el costado sureste de la basílica. Alrededor de todo este conjunto y en parte de su interior se dispondría, ya desde sus inicios, de una necrópolis que perdurará hasta período medieval.

A pesar de que hay autores que consideran este recinto como un espacio funerario que a partir del siglo VI y, por lo tanto, de la construcción del baptisterio, se convertiría en un espacio de culto (Hauschild, 1968; Núñez García, 2000: 63 y 2012: 117), en nuestra opinión, la ausencia de baptisterio no exime su función cultual. De hecho, en los primeros momentos del cristianismo no fue infrecuente la impartición de este sacramento en fuentes o incluso en ríos próximos. De igual modo, la presencia de enterramientos en la basílica podría responder al deseo de enterrarse cerca de la tumba del mártir que daría origen a la basílica. Es necesario señalar a este respecto que, tal como se desprende del canon 18 del I Concilio de Braga (561), los

enterramientos dentro de basílicas o lugares sagrados no eran infrecuentes ni estaban condenados.⁸⁰⁸

Con respecto al culto martirial, la tradición literaria que a partir del siglo XIII se hace popular en León narra los hechos de San Marcelo y su enterramiento dentro de la basílica que se erigiría para rendir culto a este personaje. Según esta, San Marcelo era un centurión de la *Legio VII Gemina* arrestado por Astayano Fortunado en el año 298. Tras un interrogatorio desfavorable, fue enviado a Tánger, al tribunal del viceprefecto del pretorio Agricolano, donde fue decapitado (Rabanal, 2009b: 68). Posteriormente, sus restos fueron trasladados a León y aunque la ubicación de los mismos no parece clara,⁸⁰⁹ la tipología de basílica martirial que presenta Marialba y el hecho de ser Marcelo un mártir asociado a León y padre de otros doce santos y doce mártires distribuidos por otros puntos de la península, nos animan a ver en este espacio un ejemplo de estructura vinculada al culto al mártir y a los enterramientos *ad sanctos*.

Similar tipología podría ser la documentada en Santiago de Compostela (Chamoso, 1956 y 1957; Guerra Campos, 1982), aunque las características de las excavaciones efectuadas en la necrópolis tardoantigua por Chamoso y la ambigüedad de la información proporcionada, no nos permiten definir ni su sentido original ni su cronología. Sin embargo, investigaciones recientes llevadas a cabo por Enrique Alarcón (Coco, 2016) retroceden la cronología de esta necrópolis al siglo II, en relación a la sepultura de Atia Modesta, cuyas iniciales aparecerían representadas con monogramas asociados en diversas ocasiones, al símbolo cristiano de alfa y omega, y al nombre de María en griego y de Jacob en hebreo. A raíz de estos descubrimientos, Alarcón considera probable la hipótesis de que la tumba del apóstol Santiago se sitúe en este enclave. De demostrarse la veracidad de esta información, aún no publicada, estaríamos ante el contexto cristianizado más antiguo localizado en el noroeste peninsular y en vinculación, además, con el mausoleo de una mujer de la aristocracia de la zona. Esta, posiblemente, habría fundado una iglesia doméstica en donde localizaría posteriormente su enterramiento, reforzando así la perduración de dicho espacio de culto y dando lugar a una necrópolis cristiana que, por su temprana implantación, no podría impedir su carácter híbrido hasta, por lo menos, los siglos IV y V.

⁸⁰⁸ Canon 18 del I Concilio de Braga (561): *También se tuvo por bien que no sean sepultados dentro de las basílicas de los santos, los cuerpos de los difuntos sino que, si fuere necesario, se hiciera alrededor de los muros de la iglesia, hasta el presente no prohibido. Mas, si hasta ahora algunas ciudades conservan firmemente este privilegio, que en modo alguno se entierre el cadáver de ningún difunto dentro del recinto de sus muros, ¿cuánto más debe exigirse esto a la reverencia de los venerables mártires?*

⁸⁰⁹ Algunas versiones hablan de que sus restos podrían estar localizados también en la actual capilla del Cristo de la Victoria, el lugar en donde residía San Marcelo, y otras señalan su posible ubicación en la Iglesia de San Marcelo, en donde tendría lugar el interrogatorio del mártir (Rabanal Alonso, 2009b: 67).

De idéntica tipología y problemática parece haber sido el espacio sagrado de Santa Eulalia de Portorribo (As Pontes de García Rodríguez) (Rivera, 1976; Armada-Pita, 2003a: 382), actualmente arrasado por la actividad minera y excavado en 1973 por la *Escuela Provincial de Arqueología del Movimiento* dirigida por Fernández Barallobre. De este enclave procede la dedicación al oráculo del Apolo de Claros⁸¹⁰ analizada en el capítulo II y que nos situaría en torno al año 213 como resultado de la consulta efectuada a este oráculo por parte de Caracalla. Este hecho sugiere la existencia de un santuario romano o romanizado, pero el motivo por el cual es analizado en este apartado es su ara con un *loculus* cuadrangular con rebaje escalonado. Esta pieza encaja en los numerosos reaprovechamientos paleocristianos de estas inscripciones con el fin simbólico de apropiarse de un objeto ritual pagano y reutilizarlo. Además, según Rivera (1976), el epígrafe apareció adosado en la pared de la cabecera de la ermita y, en los exteriores de la misma, se documentaron elementos funerarios cistoides y también un sarcófago.

No obstante, por la metodología de las excavaciones y la ambigüedad de la información, no podemos ofrecer conclusiones definitivas sobre este enclave. Aun así, nos sumamos a la interpretación dada por Armada-Pita (2003a: 382), según la cual en Santa Eulalia de Portorribo debió de existir un espacio sagrado galaicorromano que se cristianiza, posiblemente, entre los siglos IV y V, a juzgar por la tipología de los enterramientos y la morfología del *loculus* de la inscripción. Con la cristianización, el ara romana se reutiliza como altar y alrededor del espacio se va configurando una necrópolis en relación a las reliquias allí depositadas o a la presencia de un personaje importante vinculado con el sarcófago documentado. De este modo, estaríamos, de nuevo, ante un eventual espacio sagrado sobre el que se crea con posterioridad y en relación a la sepultura de un individuo ilustre y, probablemente, responsable de la difusión del cristianismo en la zona, un santuario cristiano con necrópolis *ad sanctos*.

Siguiendo con espacios sagrados vinculados a estructuras romanas, contamos con el denominado oratorio de Ouvigo (Os Blancos, Ourense) (Rodríguez Colmenero, 1985 y 1997a: 342-345). Según el responsable de sus excavaciones sería una estructura de modestas dimensiones, catorce por seis metros, con orientación NO-SE y dividida por dos estancias diferenciadas, situadas a distintas alturas y comunicadas a través de una eventual puerta. Estas dos estructuras se corresponderían con un pequeño nártex y una sala de grandes dimensiones destinada a la liturgia, alrededor de las cuales se documentó una necrópolis tardorromana con cistas de inhumación a base de téglulas imbricadas y otras de losas graníticas.

Con todo, es necesario matizar el carácter paleocristiano de esta obra por diversos motivos. En primer lugar, y tal como señala el propio Rodríguez Colmenero, se trata de un edificio de origen romano a juzgar por los restos documentados, pero estos (teselas de mosaico, fragmentos de cerámica vulgar romana, estucados,

⁸¹⁰ CIRG I, 60.

pilastras, etc.) nos remiten a un contexto doméstico, muy probablemente a una *villa*. De este modo, podríamos estar ante un contexto ya conocido, una antigua *villa* que tras abandonar sus funciones productivas se convierte en necrópolis y en iglesia a través de una secuencia que no podemos definir por falta de datos. Además, está el problema de la cronología de su cristianización, que se sitúa siempre en torno al siglo VII en adelante. Así, el hostiario, una de sus piezas más relevantes, no sería anterior al siglo X y una de las inscripciones de la necrópolis data del año 907.

Un contexto también difícil de interpretar es el de Santa María de Temes (Carballedo) (Delgado Gómez, 1997; Núñez Rodríguez, 1979: 318; Sánchez-Pardo, 2014: 446). De él procedía uno de los sarcófagos paleocristianos más sobresalientes de *Gallaecia*, pero también otros elementos que llevaron a identificarlo como un espacio cultural con funciones funerarias y litúrgicas. Entre los vestigios asociados con el sarcófago se documentan diferentes piezas marmóreas de origen griego como pilastras y capiteles traídos, al igual que el sarcófago, de talleres romanos. El carácter importado de las piezas hizo pensar que se corresponderían con un conjunto construido a inicios del siglo IV. Sin embargo, si bien es cierto que esta cronología no es discutible en lo referente al sarcófago, con respecto al resto de piezas, especialmente de los capiteles, las dudas aumentan. De este modo, autores como Núñez García (2012: 115-116) manifiestan su escepticismo con respecto a la unidad del conjunto y sugieren que podemos estar ante piezas reaprovechadas procedentes de diversos enclaves y diferentes cronologías.

Con todo, la idea de un mausoleo asociado a un aristócrata cristianizado a partir del cual se configura un espacio cultural tampoco es descartable, más aun si tenemos en cuenta el hallazgo de una inscripción con los términos *FIDES SPES CARITAS*. En ella parece testimoniarse la fe cristiana del difunto y su esperanza en alcanzar la vida eterna en compañía de un Dios con el que ya se encontraría unido (Delgado Gómez, 1997: 302). Lo que resulta imposible de definir es el momento exacto del proceso, pero, desde nuestro punto de vista y en paralelo a los casos analizados, responde a una realidad originada entre los siglos IV y V y en relación, una vez más, a una iniciativa personal que, posteriormente, se traslada al conjunto de la población local.

Otra muestra semejante, aunque mejor definida, la situamos en Nosa Señora da Hermida (Quiroga) (Castillo, 1925; Schlunk, 1977: 199-203; Delgado Gómez, 1984; Díaz y Díaz, 1995: 240; Sánchez-Pardo, 2014: 443-445). Aquí se documentaron restos arquitectónicos realizados en mármol local, como un capitel y dos bases de columnas, estructuras murarias, ladrillos, cerámica romana, dos monedas del siglo IV y un crismón con una inscripción en la que se rechazan los bienes terrenales:

*AURUM VILE TIBI EST / ARGENTI PONDERA CEDANT / PLUS EST QUOD PROPRIA / FELICITATE NINES.*⁸¹¹

⁸¹¹ IRLu, 92= IRG II, 87.

Las interpretaciones dadas sobre este conjunto se han centrado en destacar la funcionalidad del crismón. De tal manera, se ha sugerido su presencia en una mesa de ofrendas o altar, o su disposición a modo de medallón, en función de su horizontalidad o verticalidad, en relación con un espacio cultural o funerario.

Con respecto al sentido de los crismones en los inicios del cristianismo, estos son el principal símbolo identificativo de las comunidades cristianas hasta la consolidación de la cruz a partir del siglo IV y de los hechos protagonizados por santa Elena. El crismón de Quiroga se corresponde con el característico de la tardoantigüedad y recibe el nombre de cristológico al aludir únicamente a la figura de Cristo mediante sus dos primeras letras en griego dispuestas en cruz y, generalmente, encerradas en un círculo. También es habitual y, así sucede aquí, que este conjunto se acompañe de las letras "alfa" y "omega", símbolo de Dios, y alusivas a la autodenominación que esta entidad realiza en el Apocalipsis de San Juan (1. 8): *Yo soy el Alfa y la Omega, aquel que es, que era y que va a venir.*

El uso de esta tipología de crismón aparece documentado en algunas catacumbas romanas de los siglos II y III, pero su gran difusión se producirá en torno al IV. En este sentido, el paso de la clandestinidad a la proyección pública hará que el crismón se vincule más con ritos de consagración de iglesias que con espacios funerarios, asociados a partir de ese momento con actos de privacidad y solemnidad, aunque volverá a estar presente en los mismos de manera importante en período medieval (García García, 2010). De esta forma, la representación de un crismón en un espacio determinado evocaría a la ceremonia de consagración de dicho lugar mediante la presencia de una cruz o de una manifestación permanente de Cristo en el mismo. Ahora bien, distinguir a partir de estos elementos que Nosa Señora de Hermida era un recinto cultural o funerario parece complicado, sobre todo, si tenemos en cuenta que ambas realidades pueden venir de la mano o ser desencadenante la una de la otra en estos primeros momentos del cristianismo. Además, en este caso, no fueron documentados elementos funerarios a diferencia de lo visto, por ejemplo, en Santa María de Temes.

Otra hipótesis relaciona el crismón de Quiroga con la presencia de una comunidad priscilianista a raíz del mensaje de austeridad contenido en su inscripción (Gabriel, 2009; Piay, 2011: 280-282). A este respecto, no nos parece verosímil atribuir a este movimiento tal manifestación, entre otras cosas, porque dicho mensaje debería estar presente o sobreentenderse en todos los enterramientos cristianos. Esta realidad, tal vez, adquiera mayor expresión en este contexto por situarse en una zona de importantes explotaciones mineras y por el hecho de que su fundador, probablemente, se correspondiera con un personaje relevante cuya posición se amparaba en el oro y la plata que el epígrafe parece rechazar para ganarse el perdón y la vida eterna, de acuerdo con los ideales cristianos.

Finalmente, para autores como Sánchez-Pardo (2014: 443) o Díaz y Díaz (1995: 240), este espacio se vincularía con la alusión en el *Parochiale Suevum* del siglo VI al topónimo Carioca. Así, Nosa Señora da Hermida sería el resultado de la evolución de un espacio sagrado paleocristiano ligado a una persona de relevancia que, en un momento determinado, decidiría erigir este lugar de culto en una zona de gran riqueza minera y a los pies de la vía XIX.

Otros puntos en los que se localizan crismones de época tardoantigua y que pueden relacionarse con posibles espacios sagrados paleocristianos, hoy en día no documentados, son el caso de San Pedro de Leis (Muxía) (Suárez Otero, 2004a: 91; Sánchez-Pardo, 2014: 472) y los dos crismones reutilizados como sillares de un viaducto en Ponte Bibei (A Pobra de Trives) (Ferrer y Rodríguez Colmenero, 2007). En otras ocasiones, las huellas son aun menos intuitivas como el caso de los restos paleocristianos que podrían evocar a un recinto cultual situado en los cimientos de la actual iglesia de Santa Marta de Astorga (León) (Mañanes, 1997: 378; Sevillano y Vidal, 2001; Domingo, 2011: 91). Otro ejemplo lo constituye la iglesia o basílica situada en Setecoros, en un punto indeterminado de la actual provincia de Pontevedra, y de la que procederían ocho capiteles conservados en los museos de Pontevedra y de la Catedral de Santiago de Compostela. Las características morfológicas y decorativas de los mismos nos sitúan en dos fases constructivas diferentes, de tal manera que tres de ellos evocarían a una estructura realizada en torno al siglo VI y los cinco restantes a los siglos III y IV (Domingo, 2011: 92).

De igual modo, en las iglesias de Santa Eulalia de Esperante (Lugo) y Santa María la Madre (Ourense), Domingo (2011: 95) ha identificado, para el primer caso dos capiteles con morfologías propias de los siglos III y IV y, para el segundo, cuatro de idénticas características. Con todo, la existencia de este tipo de capiteles, hasta que se documente un contexto arqueológico definido no conlleva necesariamente la presencia de espacios sagrados paleocristianos. Por otra parte, la placa marmórea documentada en Portosín (A Coruña) (Rodríguez Colmenero, 1996) también ha sido identificada como una pieza conmemorativa de la fundación de una antigua iglesia tardorroamana (Núñez García, 2012: 115-116), aunque, de nuevo, sin ninguna otra evidencia material que corrobore su existencia. Por último, otros elementos tradicionalmente ligados con lugares de culto paleocristianos son los relieves de la iglesia de Samasas (Lugo) (Schlunk, 1977: 203) o el capitel de San Pedro Félix de Hospital (O Incio) (Delgado Gómez, 1987), aunque en la actualidad no pueden ser datados con anterioridad al siglo VI.

En todos estos ejemplos, la vinculación con el cristianismo no se establece tan solo en función de elementos arquitectónicos, sino de la constancia de edificaciones cristianas actuales o su presencia en fuentes textuales. Sin embargo, su descontextualización y reaprovechamiento en estructuras ajenas a sus originales

impiden establecer asociaciones directas con espacios sagrados cristianos determinados y situarlos en el período histórico que estamos analizando.

Otra estructura de difícil interpretación la constituye la denominada "piscina cultual" de Lugo, interpretada por Rodríguez Colmenero (1992) junto con Santa Eulalia de Bóveda, como restos de un *iseum* o *serapeum*. Esta hipótesis, tal como defiende Alvar (2012, 158-160), resulta difícil de defender a raíz de los datos disponibles a día de hoy y las características que el culto a Isis y Serapis experimentaron en este territorio, tal como hemos visto. La "piscina" fue hallada en los actuales jardines de San Roque y se enmarca en las inmediaciones de la ya comentada necrópolis próxima a la vía XIX-XX. La estructura se sitúa sobre un antiguo manantial al que monumentaliza, tanto en lo que respecta a la importancia física del agua como a su posible relevancia simbólica. Posee un pavimento de mosaico, una entrada y salida de agua marcada por sendas gárgolas acanaladas que lucen dos mascarones distintos en su cara interior: por la que entra el agua, una figura femenina, y por la que sale, la cabeza de un carnero.

Todos estos motivos fueron vinculados con manifestaciones propias del panteón egipcio, aunque la figura femenina que algunos identifican con una esfinge o una medusa (González Fernández, 2005: 91-93) bien puede manifestar una alegoría del alma manchada por el pecado, que al entrar en el receptáculo de agua saldría purificada, tal como representa el cordero en unión con Cristo y con Dios a través de uno de sus símbolos. En este sentido, manifestamos nuestra inclinación por interpretar esta estructura como parte de un antiguo baptisterio que, por su cronología indefinida y ubicación, podría ligarse a un antiguo espacio de culto cristiano que aprovecharía este manantial situado a las afueras de la ciudad para uno de sus principales rituales. Apoyaría esta hipótesis su proximidad a una necrópolis en la que se documenta la inhumación, aunque ello no baste para identificarla con una manifestación cristiana. En este sentido, resulta más concluyente la documentación de pilastras de cancel de un templo visigótico que estaría ubicado en esta zona y que podría tener como precursor el hipotético espacio del que estamos hablando. Por otro lado, la similitud con respecto a otras estructuras bautismales paleocristianas como, por ejemplo, la situada en Gerena (Sevilla), nos anima a reproducir en San Roque un significado análogo.

Sin embargo, los espacios sagrados mejor documentados proceden del entorno bracarense. Así, a tres kilómetros de Braga encontramos una basílica paleocristiana del siglo V en el monte de Falperra o de Santa Marta das Cortiças, edificada sobre los restos de un antiguo asentamiento fortificado (Fontes, 2015: 201-203). Consiste en un edificio de grandes dimensiones provisto de nave central y ábside semicircular, inscrito con otros espacios anexos de diversa funcionalidad, que ejemplificaría como el ideal de basílica cristiana ideada por Constantino se difundió por todas las provincias del Imperio.

En la propia *Bracara Augusta*, los últimos estudios realizados por la sección de Arqueología de la Universidade do Minho han constatado la presencia de restos romanos y tardoantiguos en los cimientos de la actual sede episcopal. Dichos vestigios se relacionan con la existencia de un gran edificio romano de planta cuadrangular de 33 m que podría corresponderse con un antiguo mercado o basílica romana. Entre finales del siglo III y IV, esta estructura experimenta grandes remodelaciones que se manifiestan en una compartimentación de su espacio interior más diversificada y con mayor amplitud en su zona central, alteraciones todas que, tal vez, se correspondan con el nacimiento de la primera basílica cristiana de Braga (Fontes, 1997). Esta información permitiría sostener con mayor peso las hipótesis según las cuales otros centros urbanos del noroeste peninsular, como Astorga o Lugo, dispondrían en período tardoantiguo de una basílica cristiana, actualmente destruida o reemplazada por las actuales sedes episcopales. Además, como analizaremos en el siguiente apartado, tanto en Braga como en Astorga y, más tardíamente, en Lugo, se tiene constancia de sendos obispados, lo que implica la existencia no solo de un espacio de culto, sino también de otras estructuras como un baptisterio, un *atrium* o un palacio episcopal.

Pero, sin duda, la estructura asociada tradicionalmente a los primeros espacios sagrados del cristianismo más tratada por parte de la historiografía es Santa Eulalia de Bóveda (Lugo) (Castillo, 1932; Vázquez Seijas, 1934; López Martí, 1934; Schlunk, 1935; Gómez-Moreno, 1949; Chamoso, 1952; Ares Vázquez, 1962, 1963, 1964 y 2009; Díez Platas, 1987 y 2002; Rodríguez Colmenero, 1992; Gimeno, 1995; Armada-Pita, 2003a; Vidal Caeiro, 2004; Montenegro Rúa, 2005 y 2016). Tal como vimos en su momento, las interpretaciones acerca de su significado original han ido diversificándose desde que fue descubierta en 1917 por el párroco local y dada a conocer de manera oficial por López Martí en 1926. Sin embargo, en todos los casos, el resultado final es el mismo: la cristianización del espacio a partir del siglo IV y la remodelación posterior de un santuario cristiano para dar cabida a una comunidad más numerosa.

Si recordamos algunas cuestiones aludidas en el capítulo II, el edificio paleocristiano erigido, en nuestra opinión sobre un antiguo ninfeo, presentaba, en origen, un pórtico de acceso de triple apertura que daba lugar a un nártex rectangular que, a su vez, comunicaba con una nave de planta rectangular. En su interior se albergaba un estanque enlosado dotado de un sistema de canalización de agua. El conjunto finalizaba con la presencia de un nicho cuadrangular en el fondo. La nave se cubría mediante una bóveda soportada por una arquería de pilastras que, al parecer, se derrumba en el siglo XVIII (Montenegro Rúa, 2005: 107) y sus paredes estaban ornamentadas con motivos figurativos formados por aves y vegetales de tradición estilística romana. Además, en el exterior se documentaron varios restos de época romana, relieves que representan personas en actitud de danza, otras figuraciones

que parecen remitir a enfermos que son curados y dos inscripciones, de las cuales una se ha perdido y la otra solo conserva el epígrafe *PRO / SA(lute)*.

En la configuración del santuario cristiano se pueden distinguir tres fases diferenciadas. Una primera correspondiente con la estructura cultural primigenia de la que se conservarían algunos sillares y cornisas; una segunda en la que se erige el edificio actual, aunque con una planta superior no conservada; y, finalmente, la división de la nave en tres espacios mediante arquerías sobre columnas y la decoración de la misma (Blanco-Rotea et al., 2009). De este modo, estaríamos ante un edificio cristianizado que adoptaría la característica estructuración tripartita de nártex, nave central y ábside, y en el centro un estanque que, seguramente, actuaría como baptisterio.

Tal como acabamos de ver, el reaprovechamiento por parte del cristianismo de antiguas estructuras galaicorromanas fue una constante desde sus inicios. No obstante, los espacios aludidos hasta el momento se relacionan más con antiguas *villae* abandonadas y, en algunos casos, reaprovechadas como necrópolis. Estas, si bien es cierto que siempre tenían asociado en su interior algún espacio sagrado, no representaban la tipología de otros santuarios más numerosos en *Gallaecia* y que se vinculaban más con su sustrato prerromano.

En este sentido, hemos identificado los castros como espacios de referencia simbólica dotados de sacralidad dentro de la mentalidad de los habitantes de la Edad del Hierro. Este significado había permanecido a lo largo de su integración en el Imperio y no pasó desapercibido para los agentes eclesiásticos. Así, entre finales del siglo IV e inicios del V, el teólogo e historiador Orosio de procedencia incierta, pero, probablemente, de *Bracara Augusta*, afirmaba que los más importantes templos de los paganos pasaron a ser iglesias de los cristianos (OROS. *Hist.* 7. 27. 14). Es más que posible que tal afirmación constituya un mero recurso literario para ilustrar el declive de la religión galaicorromana y el auge del cristianismo por el noroeste peninsular. Sin embargo, lo cierto es que, a día de hoy, un número inmenso de castros poseen o han poseído en algún momento de su historia una iglesia en el interior de su croa o en sus proximidades.⁸¹²

Aunque este proceso es posterior a la tardoantigüedad y en él, a buen seguro, la posición dominante de los asentamientos castreños en el paisaje resultó determinante, en nuestra opinión, ilustra la relevancia simbólica que tenía el castro como espacio sagrado y referente simbólico para una población que nunca acabó de desvincularse de él, manteniendo su vigencia, al menos, a lo largo de la Edad Media y justificando la posterior erección de iglesias en su interior o en sus inmediaciones. La necesidad de imponer su influencia en este tipo de enclaves conspicuos por parte

⁸¹² En regiones como la comarca de Lemos el 18 % de los castros catalogados contienen una iglesia en su interior (Arizaga y Ayán Vila, 2007: 498); en otras más extensas como la del Baixo Miño suponen un porcentaje nada despreciable del 11 % (Currás, 2014: 29), y en ayuntamientos como Vilalba el 92,59 % de los castros se encuentran a menos de 1.500 metros de una iglesia (Ramil, 1997: 54).

de la Iglesia es característica de la expansión cristiana, documentada en diferentes etapas históricas, pero buscando aquellos elementos del paisaje con valor simbólico y cultural para las poblaciones que se pretendían cristianizar.

En nuestro espacio de estudio, cada parroquia cuenta con hitos geográficos destacables a poca distancia unos de otros, pero los que actúan mayoritariamente como referentes para organizar el territorio o sancionar sus límites disponen de una vinculación con el pasado y, entre ellos, el castro es uno de sus principales protagonistas.

En todos los casos en los que se constata la presencia de una iglesia en el interior de un castro no solo se manifestará una redefinición de su significado simbólico, así como de los rituales vinculados, sino que también supondrá la introducción de un elemento que en la Edad del Hierro y en época romana se mantuvo fuera de sus murallas: la muerte. Así, la instauración de espacios de culto en su interior traerá consigo la instalación de cementerios que terminarán por desfigurar la verdadera esencia funcional y simbólica de estos recintos. Aun así, el hecho de que este tipo de cementerios, caracterizados, sobre todo, por la disposición de tumbas excavadas en la roca,⁸¹³ se construyan en castros con un período de abandono prolongado tal vez indique que esa redefinición simbólica no sería voluntaria por parte de sus habitantes y explicaría, por otra parte, la existencia de ordenanzas condenatorias como las vistas para el caso de Monterrei (Verín) en nuestro primer capítulo.

Si regresamos al período tardoantiguo, otros elementos que podrían estar presentes en nuestro espacio de estudio son aquellas estructuras vinculadas a la vida monástica. Para el conjunto del Occidente europeo, las primeras fundaciones cenobíticas son atribuidas a San Martín de Tours y San Ambrosio de Milán; es decir, a lo largo del siglo IV y, sobre todo, en el siglo V la creación de monasterios experimentará un gran auge en regiones como el sur de la Galia (Hertling, 1989: 94). Con todo, para el noroeste peninsular y, a pesar de que el conflicto priscilianista y las estrechas relaciones mantenidas con la Galia, a través del centro de Tolosa primero y de Tours después (Núñez García, 2012; 60), pudieron favorecer la creación de monasterios en esa época, no se tiene constancia de ellos hasta la consagración por parte de Martín de Braga del complejo de Dumio. Y no será hasta el siglo VII, con Fructuoso del Bierzo (obispo de Braga), cuando el fenómeno monástico se instale definitivamente en *Gallaecia*.

⁸¹³ Ejemplos de castros con tumbas excavadas en la roca situadas en su interior o en sus inmediaciones los tenemos en San Salvador dos Penedos (Allariz), Alto do Louredo (Amarante), Santa Marina (Maside), Donões (Vila Real), Monterrei, As Chás (Oimbra), Coto d'Astrés (Ourense), Sanfins (Paços de Ferreira), Venade (Paredes de Coura), Bruzendes (Paredes de Coura), Eja (Penafiel), Genso (Refoios de Lima), Pedrosa (Riós), Baldoeiro (Torre de Moncorvo), Forderrei (Villardevós), Outeiro (Baltar), Monte de São Paulo (Freixo de Espada à Cinta), Alto do Castelo (Baião), Alto do Chacim (Cabeceiras de Basto), Penedo do Caixão (Guimarães) y Monte de Santo Ovidio (Ponte de Lima) (López Quiroga, 2004: 280).

Para finalizar este apartado nos gustaría aludir a un documento epigráfico que podría explicar la forma en la que se construyeron parte de los primeros espacios sagrados del noroeste peninsular vinculados al cristianismo y también para mostrar cómo su número pudo haber sido mucho mayor de lo que se cree. Nos referimos a la inscripción rupestre hallada en Vilares (Troncoso, Guarda), recopilada por Rodríguez Colmenero (1993: 34-36). En sentido estricto, se encuentra fuera de nuestro espacio de estudio, pero por su proximidad y singularidad decidimos abordarla. El epígrafe se dispone sobre un soporte pétreo irregular a través de nueve renglones de desigual longitud y en un contexto secundario como resultado de las obras efectuadas en la zona. La transcripción realizada por Rodríguez Colmenero sería la siguiente:

*AEDI [anagrama de Jesús?] / DOMINI / CATURO / AREINI (filius) / OCUPAVIT / L(atum) / P(edes) XXV ACT(um) / PR(idie) K(alendas) IUN(i)AS CO(n)S(ule) / [anagrama no identificado] VIA(tore) CO(n)S(ulibus)*⁸¹⁴

El texto, por la alusión al cónsul *Viator* y la tipografía de su letra, parece remitir a una cronología de entre finales del siglo V e inicios del VI, y, según el mismo investigador, los anagramas que aparecen entre las grafías tienen paralelismos con espacios cristianos como las necrópolis de Priscilia en Roma o de Crimea. Este hecho identificaría la inscripción con una vinculada a la construcción y consagración de un espacio sagrado denominado como *aedes* de Jesús; una asignación que parece recoger una tradición romana alejada de los tradicionales términos cristianos para denominar a sus lugares de culto: *ecclesia*, *templum*, *basilica*, *oratorium*, *aula*, *domus ecclesiae*, etc.

De demostrarse este significado de la inscripción como elemento de consagración de un espacio de culto cristiano se podría comprender cómo se produce ese proceso de cesión de espacios en favor de la Iglesia por parte de personajes relevantes que hacían pública tal acción para ganarse el favor de la población local y significarse ante las autoridades civiles y, sobre todo, eclesiásticas. También se evidenciaría la existencia de unas primeras iglesias esparcidas por el medio rural que adoptarían unas características temporales y perecederas muy diferentes a las presentes en los núcleos urbanizados o asociados a sedes episcopales. Por último reflejaría el carácter sincrético que asumiría el cristianismo entre la población del noroeste peninsular, en concordancia con los rituales también singulares que se realizarían en este territorio y en donde el peso de la tradición galaicorromana seguiría muy vigente a lo largo de toda la Edad Media.

Los motivos que se esconden detrás de estas acciones podían responder a cuestiones religiosas voluntarias o impuestas. De este modo, sectores aristocráticos u otros individuos en posesión de ciertos bienes decidían ceder sus espacios para

⁸¹⁴ Rodríguez Colmenero, 1993, número 9.

consagrar un lugar de culto en su interior en función de sus creencias o de su obligación de desprenderse de ellas al entrar en el clero.⁸¹⁵ Sin embargo, es muy posible que tras esta realidad se escondiesen también otros intereses de tipo económico y social. Así se constata incluso en actas conciliares tan tardías como las emanadas del II Concilio de Braga del 572; por ejemplo, en su canon 5 se remarca la necesidad de que el obispo al que se le asigne la basílica o iglesia por medio de escritura pública (la inscripción de Villares podría ser una variante de esta realidad), no acepte los regalos del fundador, ya que podría esconder un posible acto de corrupción por medio del cual el obispo cedería parte de lo tributado al fundador.⁸¹⁶ En el mismo sentido, su canon 6 pone en evidencia la finalidad lucrativa de muchas iglesias y basílicas y la necesidad de erradicar esta situación.⁸¹⁷

A modo de conclusión, podemos afirmar que los primeros espacios sagrados del cristianismo parecen relacionarse estrechamente con realidades funerarias presentes en contextos urbanos y en vinculación con élites aristocráticas, como consecuencia, tal vez, de que el mensaje de salvación y vida eterna fue el primero en ser aceptado por los fieles. Posteriormente, y junto a iniciativas personales como las que veremos por parte de figuras como Simposio o Toribio y a la influencia cada vez mayor de la Iglesia en las políticas de la monarquía sueva, los espacios de culto se multiplicarán por todo el noroeste peninsular a través de espacios *ex novo*, pero, sobre todo, redefiniendo otros de gran relevancia simbólica como eran los castros.

3. 6. EL SACERDOCIO DE LA GALLAECIA CRISTIANA

El cristianismo nace y se desarrolla en el seno de la sociedad romana, y, a su vez, procede de sectas judías que, al igual que la religión romana, contaban con un

⁸¹⁵ Donar los bienes terrenales era una obligación de cualquier persona que accediera a la jerarquía eclesiástica y la forma más habitual de hacerlo era por medio de su donación a la Iglesia, de ahí también que esta procurara alimentar sus cimientos con gente de alto estatus para mantener su labor asistencial y aumentar su patrimonio. Con todo, tal donación no implicaba perpetuidad ya que si, por ejemplo, un miembro de la Iglesia era excomulgado, podía recuperar sus bienes o, si tenía descendientes, podía dejarlos en herencia. El sentido de esta acción iba más allá de recrear la vida de Cristo en vida, al relacionarse con un intento de ejemplificar la supresión del individuo al entrar a formar parte de la Iglesia, entendida como la comunión de una serie de personas dedicadas a servir a Dios.

⁸¹⁶ Canon 5 del II Concilio de Braga: *Se decretó que cuantas veces los obispos son invitados por alguno de los fieles para la consagración de las iglesias, no reclamen, como remuneración debida, algún regalo del fundador, mas si éste ciertamente por su voluntad lo ofrece no se rechace. Pero si la pobreza o la necesidad le impide, nada se exija de él. Cada uno de los obispos tendrá en cuenta que no puede dedicar una iglesia o una basílica, si antes no recibe la dote de la basílica y la entrega de la misma, confirmada por escritura pública. Ya que no es temeridad leve si se consagra una iglesia como una casa privada sin iluminación y sin el sustento de los que allí mismo han de prestar un servicio.*

⁸¹⁷ Canon 6 del II Concilio de Braga: *Se tuvo por bueno que si alguien construye una basílica no por imperativo de su fe, sino por algún lucro, reparta a medias con los clérigos lo que allí mismo se recaude, como donativo del pueblo, porque la basílica ha sido construida en su terreno, lo que se dice en algunos lugares. Por consiguiente, debe observarse en lo sucesivo que ningún obispo dé su consentimiento a la abominable práctica de atreverse a consagrar una basílica bajo el patrocinio de los santos, sino que más bien está fundada para recaudar tributos.*

sacerdocio claramente jerarquizado y definido. Resulta, por lo tanto, lógico que se dotara desde sus inicios de un sistema sacerdotal de referencia que toma como punto de partida la figura de los apóstoles y sus ayudantes como representantes de Cristo en la tierra. De este modo, la figura del apóstol será substituida por la del obispo y la de sus ayudantes por la de los diáconos y presbíteros, a los que, con el tiempo, se irán sumando otros grados como los del lector, exorcista, portero, acólito y subdiácono.

Sin embargo, en su etapa inicial el sacerdocio cristiano difiere sustancialmente de todos los vistos hasta el momento. En la religión romana y en otras orientales el sacerdocio ejercía una labor instrumental que hacía fundamental su presencia para la existencia y práctica de sus creencias, cultos y rituales. Por el contrario, en el cristianismo anterior al siglo III, estos elementos no dependerán de un sacerdocio definido, de ahí que las persecuciones no afectasen al proceso de expansión cristiana porque esta no se basaba en la presencia física de sus líderes espirituales. En este sentido, el sacerdocio cristiano es, ante todo, un elemento de referencia y de consulta sobre cuestiones de moral y dogma, pero no imprescindible para su desarrollo y funcionamiento.

Llegados al siglo IV, el sacerdocio adquiere ya una mayor relevancia entre las comunidades de fieles. Es ahora cuando crece su presencia y control por medio de la multiplicación de sedes episcopales y una mayor jerarquización eclesiástica; esta, gracias a una mayor cantidad de miembros y grados, es capaz de superar las murallas de las ciudades y conquistar nuevos espacios de culto. Será en este contexto también cuando la Iglesia se defina como institución y se erija como un monopolio que controla todos los aspectos vinculados con creencias y rituales.

Dentro de este sacerdocio cristiano que se irá consolidando a lo largo de la antigüedad contamos con diferentes figuras que configuran la jerarquía eclesiástica: catecúmeno, lector, acólito, subdiácono, diácono, presbítero o sacerdote y obispo. En teoría, el paso de un grado a otro era sucesivo y seguía una serie de pautas temporales, de manera semejante a lo que sucedía con el *cursus honorum* de los ciudadanos romanos, en relación a una progresiva formación espiritual y personal del individuo. Sin embargo, en la práctica, el sistema variaba sustancialmente y, al final, lo que verdaderamente se imponía era el criterio del obispo. De hecho, en el I Concilio de Braga aún puede observarse, a través de su canon número 20, cómo la cuestión del paso de un grado a otro está por definirse.⁸¹⁸

Como ya vimos, el tiempo estimado de iniciación de un individuo al cristianismo era de tres años, momento en el que recibía el bautismo y dejaba de ser catecúmeno.

⁸¹⁸ Canon 20 del I Concilio de Braga: *También se acordó que no se pase de seglar al grado sacerdotal, si antes, durante un año completo en el oficio del lectorado o subdiaconado, no se haya familiarizado con la disciplina eclesiástica, y así, perito en cada uno de los grados, llegue al sacerdocio. Pues es muy reprehensible que aquél que aún no aprendió, ya se atreva a enseñar, sobre todo estando prohibido por las antiguas disposiciones de los Padres.*

Si este deseaba continuar vinculado a la labor eclesiástica, se integraba en el grupo de lectores o porteros, a partir de los cuales y hasta una edad aproximada de treinta años, podía ir ascendiendo al grado de acólito y, posteriormente, de exorcista y subdiácono, en función, no solo de su formación y buen hacer, sino también de su integridad. A los treinta años era posible alcanzar el nivel de diácono, y tras otros cinco años se podía ascender a presbítero o sacerdote; grado que permitía, finalmente y tras unos diez años de actividad, aspirar a ser elegido obispo (Watts, 1998: 209-211; Prieto Vilas, 2002: 38).

El grado de obispo era, sin duda alguna, el más importante, puesto que de él dependía el control de la vida religiosa de las comunidades del territorio asociado a la sede episcopal y, en la medida en que vaya desmoronándose la administración imperial, también de sus personas y patrimonio. El sistema de elección de este cargo resultaba más complejo, ya que exigía cumplir con una serie de requisitos que iban más allá de la conducta o la moralidad del aspirante. En primer lugar, resultaba imprescindible ser ciudadano libre, saber leer y escribir; por supuesto, haber sido bautizado y tener una carrera eclesiástica larga, siendo recomendable haber pasado por todos los grados anteriormente mencionados y, con ello, tener una formación profunda en las Sagradas Escrituras y también en los textos apócrifos. Además, la Iglesia buscaba candidatos dotados de importantes patrimonios con los que enriquecer sus bienes. Así, el individuo que ingresaba en la jerarquía eclesiástica debía donar todos sus bienes a la institución, razón por la cual a la Iglesia siempre le interesó designar obispos procedentes de la alta aristocracia romana. De este modo podía mantener su labor asistencial y su proyección social. Del otro lado, a la aristocracia también le convenía ingresar en las filas eclesiásticas, puesto que los privilegios y la base social con la que contaba el cristianismo hacían de esta religión un refugio perfecto ante el desmoronamiento de la administración romana y, en el caso del noroeste peninsular, de actividades económicas como la minería.

La confluencia de intereses provocaba que la Iglesia tuviera un perfil bastante definido para la elección de sus obispos que, en muchos casos, contradecía la carrera tradicional para alcanzar la mayor dignidad eclesiástica, una situación que, por otra parte, impedía que existiera un sistema electoral predefinido. En el plano teórico y, tal como vimos en la carta 67 de Cipriano o en el conflicto priscilianista, la elección se sustentaba en la participación del pueblo, es decir, de los miembros de la comunidad cristiana. Sin embargo, es muy posible que, ya en los tiempos en los que se redacta la carta de Cipriano, esa intervención se limitara a una simple aclamación del obispo que, previamente, había sido elegido por la jerarquía eclesiástica del territorio. Este protagonismo del pueblo seguramente estaría vigente en los inicios del cristianismo, pero la situación probablemente fuera más simbólica que decisiva. Así pues, la elección del obispo quedaba en manos de los otros obispos próximos al candidato y, sobre todo, del obispo metropolitano. Él era, en última instancia, quien controlaba la

Iglesia en un territorio amplio, que, en nuestro caso, seguramente se correspondiese con la totalidad de *Gallaecia*, al menos hasta el reino suevo.

Con respecto a las funciones de cada grado, de menor a mayor importancia, el catecumenado, como nivel de iniciación se limitaba a la asistencia de lecturas y oraciones que precedían a la eucaristía. Precisamente, la lectura de estos textos sagrados era la función reservada al grado de lector. En un nivel de importancia similar, el portero se encargaba de evitar la presencia, tanto en el espacio sagrado como en el desarrollo de la liturgia, de cualquier elemento que pudiera alterar la pureza de los oficios sacramentales. En un nivel semejante, el exorcista tenía como función purificar al catecúmeno antes del bautismo, mientras el acólito era el encargado de asistir a los órdenes mayores en el altar y en las distintas funciones ceremoniales. Estos rangos solían ir sucedidos del subdiaconado, cuya labor consistía en asistir a los miembros del diaconado en sus funciones.

Por su parte, el diácono asistía al sacerdote y al obispo. Al primero, en la impartición de los sacramentos y en el canto de los evangelios. Al segundo, velando por los aspectos que afectaran al conjunto de la comunidad como, por ejemplo, atendiendo a sus necesitados y enfermos e informando de su situación al obispo para que fuera a visitarlos. También se encargaba de custodiar e informar al obispo sobre la evolución y el estado de los bienes y propiedades que dirigía como iglesias, catedrales o basílicas; espacios funerarios; recintos habitacionales como el palacio episcopal o las moradas de los diferentes clérigos seculares; bienes productivos, como explotaciones agropecuarias, tierras incultas, aperos o siervos de la iglesia, y oblaciones de los fieles. De igual modo, el diácono también debía administrar los diferentes ingresos de la Iglesia y que tenían diversos orígenes: estatales; donaciones de individuos que pasaban a formar parte del cuerpo eclesiástico o de aquellos creyentes que las realizaban voluntariamente;⁸¹⁹ y rentas o producciones de la tierra. Finalmente, otra de las funciones del diácono era mediar en los conflictos entre los diferentes sectores eclesiásticos de una misma sede episcopal (Hamman, 1985: 135-136; Prieto Vilas, 2002: 173). La figura del diácono resulta, de este modo, imprescindible para comprender el proceso de expansión y de consolidación de una

⁸¹⁹ Este aspecto quiso ser normalizado y restringido por parte de la Iglesia desde momentos tempranos. Así lo muestra, por ejemplo, el canon 48 del Concilio Elvira que intenta erradicar el cobro por la impartición del bautismo (*Se acordó poner enmienda a que los que se bautizan echen dinero en la pila bautismal como solía hacerse, para que no parezca que el sacerdote pone precio a lo que recibió gratis*); mismo tema que se pretende paliar en el canon 7 del II Concilio de Braga (*Se tuvo por bien que cada uno de los obispos en sus iglesias disponga que aquellos que presentan sus hijos al bautismo, si ofrecen algo voluntariamente por devoción, les sea recibido, Si, por el contrario, a causa de la necesidad originada por su pobreza no tienen nada que ofrecer, ningún clérigo le arrebatase por la violencia prenda alguna, pues muchos pobres, temiendo esto, se retraen de bautizar a sus hijos: los que, si, acaso, mientras están esperando, parten de esta vida sin la gracia del bautismo, es necesario que se atribuya la perdición de los mismos a aquellos que se hicieron detestables por sus expolios y se apartaron de la gracia del bautismo*). Tras estas medidas, seguramente, se esconda un intento de asegurar la autonomía de la Iglesia y del obispo en el control y administración de las ciudades que gobiernan y también a la hora de gestionar los bienes vinculados.

comunidad cristiana al actuar como puente intermediario entre esta y el obispo que la encabezaba.

Dentro de este grado, en los momentos iniciales la mujer parece haber tenido un papel fundamental (Küng, 2002; Gómez-Acebedo, 2005). Así, por ejemplo, en la fuente ya comentada de Plinio *el Joven* se hace alusión a dos posibles diaconisas:

Por lo cual consideré muy necesario indagar qué había de verdad por medio de dos esclavas que eran denominadas ministras sometiénolas a tortura (PLIN. Ep. 10. 96-97).

Sin embargo, no podemos asegurar que dicha relevancia estuviera presente en las comunidades de nuestro espacio de estudio más allá de su siempre importante papel como medio difusor dentro de los contextos domésticos. Las condenas del priscilianismo por la participación de mujeres en parte de sus rituales parecen sugerir una idea contraria, pero tampoco hay que olvidar el carácter insidioso de buena parte de sus acusaciones. Al fin y al cabo, si mujeres de *Gallaecia* como Egeria⁸²⁰ viajaban y frecuentaban los principales espacios de culto de la cristiandad en el siglo IV, tampoco es descartable su presencia en este grado del diaconado que era, por otra parte, el que más relación e interacción mantenía con la comunidad situada al margen de la jerarquía eclesiástica.

Al diácono le sucedía el presbítero o sacerdote, encargado de celebrar e impartir los diferentes sacramentos y, por lo tanto, de trasladar a iglesias situadas más allá de las ciudades y de la sede episcopal el dogma cristiano. Finalmente, el obispo se ocupaba de conferir los distintos órdenes anteriormente expuestos, gobernar la iglesia en su conjunto, fundar nuevos espacios sagrados, asegurar el cumplimiento de la fe y de la ortodoxia, prestigiar los espacios sagrados por medio de la adquisición de reliquias (Prieto Vilas, 2002: 249-250) y velar por la puesta en práctica de todos los fundamentos de la moral cristiana en su comunidad. Además, se le irán asociando ciertas actividades de tipo jurídico y administrativo propias de burócratas imperiales. De este modo, en el concilio de Elvira, por ejemplo, se intuye a través de una serie de cánones (5, 63, 68, 71, 73, 74 ó 75) la función arbitral del obispo en la resolución de los problemas que afectaban a miembros de su comunidad. En otros casos, absorbe las labores propias del funcionario civil; entre otras, la construcción o mantenimiento de infraestructuras o edificios públicos; la administración de la *annona*; la defensa de la ciudad contra ataques bárbaros o la mediación entre el pueblo que dirigía y los invasores, tal como Hidacio afirma que sucedió en la paz que se logra entre suevos y

⁸²⁰ A juzgar por palabras contenidas en su *Itinerario* como las de *domine uenerabilis sores* o *dominae sorores* (EGER. *Itin.* 3. 8; EGER. *Itin.* 20. 5; EGER. *Itin.* 46. 1; EGER. *Itin.* 46. 4) es posible interpretar que Egeria fuera en realidad una monja o mujer consagrada a Dios que por medio de estas expresiones se dirigiría a otras mujeres de su misma condición.

galaicos gracias a la intervención del obispo Simposio; el control y vigilancia de las magistraturas de la ciudad; labores asistenciales, etc. (Prieto Vilas, 2002: 227-235).

La existencia de estos grados no supone su presencia en cada una de las comunidades cristianas presentes a lo largo del Imperio, pero de haberlos y tal como anunciamos en el anterior apartado, contaban con espacios definidos y diferenciados para cada uno de ellos en los santuarios en relación con sus funciones (Watts, 1998: 209-211). Con todo, teniendo en cuenta que cada grado integraba las tareas de los anteriores, en la práctica, los más representados siempre eran los diáconos, los presbíteros y el obispo, los conocidos como órdenes mayores.

Por otra parte, el territorio sobre el que se proyectaban los diferentes episcopados se basará en los límites de las circunscripciones político-administrativas existentes en el Imperio. Así se hace constar a nivel internacional en el II Concilio de Calcedonia del 451 a través de su canon 17, y se ratificará en Hispania a través del canon 34 del IV Concilio de Toledo del 633.⁸²¹ Evidentemente, estas cuestiones se irán ajustando a los límites administrativos vigentes en la medida en que el cristianismo se consolide y se multipliquen las sedes episcopales que completarán el mapa eclesiástico del noroeste peninsular. De igual modo, las expansiones y reducciones fronterizas que experimentará el reino suevo o la creación y eliminación de sedes surgidas a raíz del conflicto priscilianista también afectarán a su extensión.

A mediados del siglo III tan solo contamos con una sede episcopal documentada en Astorga-León, número que parece mantenerse en el siglo IV; con la única participación del obispo de León, Decentius, en el Concilio de Elvira en una alusión que posiblemente remita a la misma sede de Astorga, tal como ya argumentamos, y del obispo de Astorga, Domiciano, en el Concilio de Sárdica del 343. A finales del siglo IV, el conflicto priscilianista y la consecuente celebración de concilios como el de Zaragoza o el de Toledo favorecerán que conozcamos más obispos y que se incremente el número de sedes episcopales documentadas. De este modo, en Astorga continuamos contando con figuras relevantes como la del obispo priscilianista Simposio y su hijo y sucesor, Dictinio, que en el I Concilio de Toledo del año 400 abjuran del priscilianismo y se vuelven a la ortodoxia (Núñez García, 2012: 63-65). A Dictinio, posiblemente, le sucede en su cargo, tal como afirmaba Chadwick (1978: 240), Comasio, que en el anterior concilio firmaba aún como presbítero.

Este I Concilio de Toledo muestra la creación o, por lo menos, la primera aparición de la sede de Braga, ocupada por un obispo también priscilianista como fue Paterno y, que, al igual que los anteriores, abandonará sus convicciones en el mismo concilio. A Paterno le sucederá Balconio, el cual parece marcar la creación de una sede metropolitana en Braga haciendo perder la presumible influencia que hasta ese

⁸²¹ Las fechas tardías de estas medidas responden seguramente a conflictos territoriales locales de poca importancia ya que, desde sus orígenes, la configuración de los episcopados había tomado como referencia los *límites* jurídicos de la administración romana.

momento habría ejercido Astorga en el conjunto de *Gallaecia*. Esta situación responde, sin duda, al nuevo orden político configurado tras la instauración del reino suevo y la elección de Braga como capital administrativa. La justificación de esta posición y la búsqueda de prestigio para una sede que parece no tener mucha tradición puede justificar el interés por parte de Balconio de trasladar las reliquias de San Esteban a través de los presbíteros Avito y Orosio. A él también se le asocia la celebración de un concilio en Braga por mandato del Papa León I, del que no tenemos constancia alguna, pero que, de haberse celebrado, tendría lugar en torno al año 447 (Mansilla, 1959; Prieto Vilas, 2002: 273).

Otras sedes reflejadas en este I Concilio de Toledo son las de *Aquae Celenae* e Iria Flavia a través de los respectivos obispos Exuperantio y Ortigio. Ambas se insieren directamente en el conflicto priscilianista y da la sensación de que *Aquae Celenae* es creada y utilizada por parte de los sectores priscilianistas para ocupar el orden episcopal. Sin embargo, en las actas del Concilio se explica que Ortigio había sido expulsado de esta sede por un sínodo provincial de corte priscilianista que habría tenido lugar, según la Crónica de Hidacio, en el año 399. Estas noticias, un tanto contradictorias, han generado debates que aún no han logrado encontrar una solución definitiva a la naturaleza de ambas sedes (Prieto Vilas, 2002: 304-305). En cualquier caso, su proximidad geográfica hace pensar que fueron el resultado del conflicto priscilianista y de las diversas ordenaciones episcopales que se sucedieron en el territorio en la búsqueda de una mayor fuerza en el poder eclesiástico. El resultado final y la derrota priscilianista parece ser que favoreció a la sede de Iria, puesto que si, bien el obispado de Caldas de Reis no volverá a aparecer en las fuentes,⁸²² sí lo hará el de Iria a lo largo del siglo VI y de toda la Edad Media.

Finalmente, otras dos sedes que aparecen en el siglo V en nuestras fuentes son Lugo y *Aquae Flaviae*. En la primera tendremos al frente a obispos como Agrestio, que en la Crónica de Hidacio relativa al año 433 se muestra contrario a la elección como obispos de Pastor y Siagrio. Este hecho podría situar a Agrestio en una doble faceta, en el caso de que estos Pastor y Siagrio fueran los mismos citados por Gennadio como autores de ciertos escritos antipriscilianistas. Con su posición desfavorable a estos nombramientos evidenciaría, por un lado, un cierto rango superior que podría hablarnos del carácter metropolitano de la sede de Lugo y, por otro, su simpatía o pertenencia al bando priscilianista.

Con respecto a *Aquae Flaviae*, el obispo más representativo del siglo V será Hidacio, cuya labor quedará recogida en su Crónica. Hidacio colaborará estrechamente con Toribio, obispo de Astorga, a favor de la ortodoxia y al servicio del Papa León I mediante la celebración de un concilio análogo al encomendado a

⁸²² Autores como Mansilla (1968: 31) sostienen que o bien Pastor o bien Siagrio pudieron ocupar la sede de *Aquae Celenae* en torno al 433 en contra de la opinión del obispo de Lugo Agrestio, disyuntiva recogida en la Crónica de Hidacio. De poder confirmarse este hecho ahondaríamos en el importante papel que esta sede pudo haber tenido dentro del conflicto priscilianista.

Balconio en Braga y del que no tenemos constancia, pero con el que se pretendía erradicar cualquier atisbo de maniqueísmo o priscilianismo en *Gallaecia*.

A estas sedes habría que añadir otras muchas cuyo nombre y ubicación desconocemos. Su origen hay que entenderlo en el marco de la confrontación priscilianista y la búsqueda de elementos destinados a fraccionar el poder del bando contrario y fortalecer así el propio. Así, en el I Concilio de Toledo del año 400 se documentan hasta doce sedes episcopales en nuestro espacio de estudio, cifra que posiblemente aún no representa la totalidad de las mismas.⁸²³ Posteriormente, en el I y II Concilio de Braga y en el documento conocido como *Parochiale Suevum* o *Divisio Theodomiri* (David, 1947) y, por lo tanto, en cronologías que superan los límites de esta investigación, tendremos los obispados ya consolidados de Astorga, Braga, Iria, *Aquae Flaviae* y Lugo, pero también otros como los de Dumio, Viseo, Coímbra, Idanha, Lamego, Magneto-Porto, Ourense, Tui y Bretoña (López Quiroga, 2004; Fernández Calo, 2015). De esta manera, podemos afirmar que habrá que esperar aún varios siglos para que se produzca la verdadera territorialización de las diócesis que conformarán el noroeste peninsular y su definitiva consolidación.

A la cabeza de las diferentes sedes se disponía siempre una que actuaba como líder y árbitro en última instancia ante cualquier polémica, tanto de índole dogmática como personal. Esta cabeza, desde el concilio de Sárdica del 343 la presidió el obispo de Roma, posición que consolidaría a través de la figura del papa Dámaso con el que la sede romana pasó a designarse, en el 382, como apostólica. Sin embargo, por debajo de Roma y otras sedes poderosas e influyentes de la cristiandad, el noroeste peninsular contará con una figura relevante y de referencia. Esta será el obispo metropolitano que, como consecuencia de los devenires políticos que sufrirá el territorio entre los siglos IV y V, experimentará cambios sucesivos en función de la hegemonía política de las ciudades en las que se situaban sus sedes.

A través del análisis de las fuentes textuales solo podríamos denominar como metropolitana a la sede de Braga, en una cronología tardía de comienzos del siglo VI, gracias al título que ostenta Profuturo en la carta que envía el papa Vigilio. No obstante, si entendemos el papel del obispo metropolitano como aquel que vela y supervisa los problemas y necesidades de un conjunto de obispados, podemos conceder esta distinción a dos sedes más: Astorga y Lugo.

Astorga es la sede protagonista de los inicios del cristianismo en *Gallaecia* y la que representará a este territorio en concilios como el de Elvira o el de Sárdica. Posteriormente, así parece evidenciarlo la sucesión continuada de obispos relevantes que acuden a diferentes concilios, posiblemente, en representación de la Iglesia galaica y que son determinantes en el nombramiento y creación de múltiples sedes,

⁸²³ Obispos del siglo V como Carterio, Ceponio, Pastor, Siagrio o Simposio (diferente al obispo de Astorga tratado en el texto), cuya sede no parece especificada en las fuentes, pueden ser resultado de esta realidad.

como es el caso de Simposio en pleno conflicto priscilianista; o que se sitúan, como Toribio, al frente de la Iglesia del noroeste peninsular como instrumento del papa León I para tratar de erradicar el priscilianismo definitivamente.

De forma paralela, la instauración y consolidación del reino suevo que ubicará su capital en Braga elevará a esta última a una posición privilegiada dentro de la Iglesia galaica, entrando así en confrontación con la hegemonía de Astorga. Con todo, la labor y el liderazgo que parece haber ejercido Toribio hasta, por lo menos, el año 457 hace posible considerar la existencia de, al menos, dos sedes metropolitanas en el noroeste peninsular en esta primera mitad del siglo V, representadas por Astorga y Braga y por dos ordenamientos políticos diferenciados. De este modo, la sede de Braga parece erigirse, tal como anunciamos, como metropolitana con la figura de Balconio, apoyada, sin duda, por la coyuntura política que la sitúo como capital del reino suevo. La mención posterior como sede metropolitana a través de Profuturo y su continuidad como tal en el I y II Concilio de Braga, muestran su consolidación como cabeza de la Iglesia de la *Gallaecia* meridional.

Con respecto a Lugo, su consideración como sede metropolitana figura de manera directa por primera vez en el pseudo concilio lucense del año 569, documentado en una carta enviada por el rey Teodomiro y que sirve de introducción al *Parochiale Suevum*. Con todo, la falsedad del texto, atribuida por la mayor parte de la historiografía a intereses particulares de la Iglesia lucense de época posterior (David, 1974: 30 y 67; Núñez García, 2013: 27), hace que su constatación se retrase hasta el II Concilio de Braga del 572. No obstante, el criterio de autoridad que se desprende de la Crónica de Hidacio (HYDAT. *Chron.* 90 [102]) cuando relata que en el año 433 los obispos Pastor y Siagrio son ordenados en contra de la voluntad del obispo de Lugo, Agrestio, es posible que anuncie la presencia de una tercera sede metropolitana en *Gallaecia* o, incluso, una sustitución de la bracarense por la lucense como resultado de la evolución política del reino suevo que acabará situando a Lugo como una de sus capitales en ciertos momentos.

A partir del 457, fecha en la que el reino visigodo destruye la ciudad de Astorga, el poder de la sede de Lugo se verá incrementado al quedar las iglesias de este territorio supeditadas al liderazgo de su obispo (Núñez García, 2012: 89). Se conforma así, junto a Braga, el binomio eclesiástico que marcará el devenir de la Iglesia sueva hasta su integración definitiva en el reino visigodo; contexto en el que Lugo perderá su dignidad metropolitana y Braga se erigirá como sede referente del noroeste peninsular (Núñez García, 2013: 28; Fernández Calo, 2016a: 134-138 y 157-158).

De esta manera, las tres capitales conventuales de la provincia de *Gallaecia* pudieron haber contado a lo largo del siglo V con esa figura episcopal metropolitana, fragmentando así la presumible hegemonía que habría ostentado la sede asturicense en el control de la Iglesia del noroeste peninsular hasta ese momento. Si bien es cierto que, como indicamos al inicio del apartado, el cristianismo no necesitó de un

sacerdocio definido y consolidado para expandir y desarrollar sus creencias, este resultó fundamental para normalizar y unificar estas últimas y caracterizar su proyección externa, es decir, sus cultos y rituales.

En este sentido, las figuras más importantes del cristianismo tardoantiguo de *Gallaecia* habrá que buscarlas en la cabeza de estas sedes que podríamos denominar como metropolitanas. Todos fueron mencionados a lo largo de este texto, pero no está de más destacar nuevamente el papel de Simposio y Toribio, obispos ambos de la sede de Astorga. El primero, como agente fundamental para la expansión de las sedes episcopales galaicas y, con ello, del campo de actuación de la jerarquía eclesiástica más allá de las escasas ciudades de *Gallaecia* (Núñez García, 2012: 63-65). El segundo, como muestra de liderazgo para llevar a cabo la unificación y normalización del dogma ortodoxo romano en este territorio, al tiempo que trataba de restaurar y cohesionar una red episcopal fracturada después del conflicto priscilianista (Núñez García, 2012: 65-70). Además, es posible que debamos también a la labor de Toribio, al margen de factores políticos evidentes (Núñez García, 2010: 195-196), la conversión efímera al catolicismo del reino suevo a través de Requiario en el año 448.⁸²⁴

La búsqueda de la unidad dogmática y ritual conforme a la ortodoxia, al igual que la cohesión de una Iglesia jerarquizada, disciplinada y al servicio de Roma y del obispo metropolitano, pero al mismo tiempo influyente y comunicativa con el poder terrenal monárquico, encontrará su relevo en el siglo VI en los obispos de Braga, Profuturo (Núñez García, 2010: 230-233) y Martín (López Carreira, 1996; Carbajal, 1999: 195-198; Núñez García, 2010: 233-246 y 2012: 82-85; López Pereira, 2014).

3. 7. EL DIOS CRISTIANO Y EL PANTEÓN ROMANO-GALAICO

Al margen del número concreto de cristianos asentados en el noroeste peninsular, la cantidad de personas ajenas a sus creencias era, sin duda, muy superior, y así debió de seguir siendo a lo largo de toda la tardoantigüedad. En este sentido, si buena parte de los elementos de la religión romana habían sido interiorizados porque eran útiles para que el individuo prosperase dentro del nuevo orden político, lo mismo podríamos extrapolar para el caso del cristianismo tras su oficialización y desarrollo de su organización eclesiástica. Así, si el culto imperial se entendía como una manifestación de la religiosidad pública propia de los deberes de todo buen ciudadano romano, lo mismo sucederá con las expresiones cristianas con

⁸²⁴ La conversión definitiva al credo niceno de la monarquía sueva hay que situarlo en un momento indeterminado de la primera mitad del siglo VI, seguramente, en la década de los años 30 (Núñez García, 2010: 225 y 297-298); propiciado, tal vez, por la labor de Profuturo y consolidado por Martín de Braga que favoreció la unidad, normalización y el buen entendimiento de la Iglesia de *Gallaecia*, como así muestra la celebración del I y II Concilio de Braga.

las que convivirá el habitante del noroeste peninsular que, a partir del siglo IV, quiera prosperar en la jerarquía social y económica.

Ahora bien, la religión romana y el cristianismo, al igual que sus sacerdotes, diferirán en numerosos aspectos, entre ellos, en la manera de enfrentarse e interaccionar con manifestaciones simbólicas diferentes a la suya. Así, si la religión romana se caracterizaba por mantener una predisposición tolerante e integradora, el cristianismo se definirá por todo lo contrario, entre otras cosas, porque reconocer algo diferente de sí mismo suponía su propia negación. En este sentido, la introducción del cristianismo en *Gallaecia* desde, por lo menos, el siglo III, supondrá la penetración de un elemento de conflicto potencial que crecerá en la medida en que se consolide una mayor base social alimentada por las antiguas élites galaicorromanas. A lo largo de estas líneas trataremos de analizar cómo se produce la llegada del Dios cristiano a *Gallaecia* y cómo evoluciona su relación con las demás divinidades conocidas en el territorio.

En un inicio, resulta plausible que el Dios cristiano se hubiese concebido como una divinidad más que, potencialmente, podía ser incorporada dentro del politeísmo galaicorromano. De este modo, la existencia de inscripciones de supuesta naturaleza votiva, como la documentada en un lugar indeterminado de Asturias⁸²⁵ y otra procedente de *Aquae Flaviae*,⁸²⁶ podrían responder a esta realidad. Sin embargo, su complicada adscripción cronológica y espacial fruto de su descontextualización, y la plasmación de unas fórmulas diferentes a la estructura característica de los votos romanos podrían indicar una finalidad y un significado distintos. Aun así, el instrumento del que se sirven es, sin duda, de tradición romana.

Llegados al siglo IV y a la oficialización del cristianismo, la situación cambia. En este momento, la Iglesia trata de consolidarse con su organización jerárquica, pero también desde el punto de vista dogmático, razón por la cual expande por aquellos territorios del noroeste peninsular en los que tenía influencia dos conceptos claves: herejía y paganismo. El primero de ellos fue tratado con antelación. Con respecto al segundo, tal como expone Núñez García (2010: 14), el cristianismo integró con connotaciones negativas bajo su significante toda una serie de prácticas y costumbres opuestas a su dogma. Si los dioses romanos habían interaccionado con los presentes en la religiosidad de la Edad del Hierro a través de la integración, la asimilación, el sincretismo y la *interpretatio*, en el caso del cristianismo, a estos procesos se le añadirán otros mecanismos particulares.

Así, resultaba imposible que el Dios cristiano fuera capaz de interiorizar y asimilar las características y los atributos de las divinidades presentes en el panteón galaicorromano y los credos procedentes, como él, de Oriente. Para solucionar esta

⁸²⁵ DECUS/EGIT/ CHRI(stus) DIVIS (Santos Yanguas, 2011: 24). El mismo autor señala una cronología del epígrafe de entre el 260 y el 311, es decir, los momentos relativos a los edictos de Tolerancia emitidos por Galieno y Galerio respectivamente.

⁸²⁶ S(an)C(to) CH(ri)STO / FORO (*HEp* 7, 1997, 1240 = *HEp* 2, 1990, 867).

disyuntiva, el cristianismo empleó un doble mecanismo. Por un lado, asimiló aquellos elementos que no contradecían o que servían para enriquecer sus ideales morales y dogmáticos a través de su Dios o, especialmente, de seres afines como los santos (entre los que destacarán Santa Eulalia y San Vicente en estos inicios del cristianismo en *Gallaecia*) (Armada-Pita, 2003a) y la Virgen. Por otro, condenó y combatió aquellos otros que supusieran una contradicción o un conflicto simbólico a través del sincretismo y, sobre todo, de su *interpretatio* bajo la figura de demonios o ángeles caídos que representaban el campo de lucha permanente cuya victoria aseguraba la salvación al cristiano.

Con respecto al primer procedimiento, realidades como las que describe el galaico Orosio en la transición del siglo IV al V resultan significativas:

[...] A raíz de esa tendencia natural, algunos, porque creen ver a Dios en muchos sitios, fingieron, con indiscriminado temor, ver muchos dioses. [...] De ahí que todavía ahora los paganos, que se ven ya derrotados por la verdad revelada, no en su ignorancia, sino en su contumacia, al verse desmoronados por nuestros argumentos, confiese, no que ellos adoren a muchos dioses, sino que veneran, bajo un solo Dios, a muchos ayudantes de éste. Todavía quedan, pues, confusas discrepancias en torno al conocimiento del Dios verdadero debido a las múltiples conjeturas de la inteligencia, porque, en cuanto a la existencia de un solo Dios, la opinión es ya casi unánime (OROS. Hist. 6. 1. 2-5).

Pero no solo se alterarán significantes o teónimos de realidades simbólicas preexistentes, sino que también se modificará el uso y el sentido que tenían elementos instrumentales del ritual galaicorromano. Así, una de las realidades más presentes en la epigrafía de nuestro espacio de estudio radicaba, precisamente, en que gran parte de sus soportes habían sufrido descontextualización por su reubicación en iglesias parroquiales e incluso alteraciones por su adaptación a este nuevo destino (como parte de su sillería, altar o pila bautismal). Cuando un ara romana experimenta este tipo de acciones presenta alteraciones funcionales que tienen que ver con el cortado de sus volutas superiores, con la conversión de su *focus* o conjunto de *foci* en un gran *loculus* a través del rebaje de su zona central; pero también otras más simbólicas como el borrado o reescritura de las letras o la realización de una nueva inscripción de temática cristiana.

La mayor parte de estas acciones han sido atribuidas a períodos plenamente medievales (Caballero y Sánchez Santos, 1990). Con todo, el reaprovechamiento de elementos paganos en espacios sagrados cristianos tan solo nos ofrece una cronología en términos *post quem*; indica el momento en el que se reutilizó ese elemento, pero nunca cuándo se efectuó su redefinición simbólica. Así, resulta legítimo considerar que esta perspectiva interpretativa responda a que la mayor parte

de la documentación eclesiástica, así como los espacios sagrados conservados, ostenten esta cronología medieval y sea en ellos en donde tengamos constancia de estos reaprovechamientos. Sin embargo, a partir de las escasas referencias de espacios sagrados cristianos en la *Gallaecia* antigua podemos apreciar como en Santa Eulalia de Bóveda, aparte de la reutilización plena de su espacio sagrado, aparecen al menos dos aras votivas vinculadas a su fase paleocristiana y, en Santa Eulalia de Portorribo, un reaprovechamiento de un ara dedicada a Apolo de Claros por medio de un rebaje escalonado, destinado bien a su uso como recipiente o bien a una adaptación de su estructura para servir como pie de altar. Además de estos ejemplos, hemos de suponer que aquellas iglesias que se ubicaron en el interior de castros o en antiguas *villae* abandonados pudieron servirse de los elementos votivos presentes en ellos con el fin de evitar conflictos con la población local y, al mismo tiempo, apoyarse en los mismos para expandir su doctrina.

Detrás de estos procesos está siempre implícita una condena de los cultos anteriores y, en cierta medida, una destrucción de los mismos desde el punto de vista simbólico. Sin embargo, la reprobación y la desintegración de lo pagano se harán más evidentes en otros casos en los que la asimilación, la *interpretatio* y el sincretismo den paso a la imposición y, con ella, al segundo de los mecanismos, relacionado con la demonización y confrontación de lo pagano. Esta actitud tiene su origen en los inicios del propio cristianismo a través de los conflictos y pugnas desatados por ciertas comunidades cristianas que, entre otros factores ya señalados como la negación del culto imperial, provocarán su persecución convirtiendo al cristianismo en la religión, junto a los cultos dionisiacos, más hostigada por las autoridades romanas. Posteriormente, tras la conversión de Constantino, la lucha contra lo pagano y lo opuesto al Dios cristiano tendrá en la política imperial un incentivo más y también una plataforma idónea desde la que legitimar la destrucción de todo lo relacionado con el culto a los "falsos ídolos".

De este modo, ya hemos indicado como, por ejemplo, Constante I y Constancio II actuaron contra el paganismo prohibiendo la realización de sacrificios, condenando a aquellos que los practicasen o cerrando los templos paganos, aunque solo aquellos situados en territorio urbano (*CTh.* 16. 10. 2-3). Más tarde, en el 391, Teodosio extenderá la prohibición de celebrar ceremonias paganas por todo el Imperio y, por lo tanto, también en el ámbito rural. Sin embargo, las medidas más duras llegarán con Arcadio quien, en el año 399, ordenará la destrucción de los templos paganos situados en los campos, aunque con la apostilla de realizar tal acción sin tumultos (*CTh.* 16. 10. 16), algo que reduciría bastante su puesta en práctica. En medio de estas disposiciones surgen otras dirigidas a la tolerancia, como la ley promulgada en el 342 que indicaba que *los edificios de los templos situados fuera de los muros de las ciudades se queden intactos y preservados* (*CTh.* 16. 1. 3); lo cual demuestra los problemas de convivencia habidos entre paganismo y cristianismo.

Para el caso concreto de Hispania, en ese mismo año, el emperador Honorio emitía una ley dirigida al vicario de *Emerita Augusta*, *Macrobius*, en la que parece querer frenarse la política destructiva de espacios y elementos sagrados, al indicar que la demolición o desacralización de un templo debía ser decidida personalmente por el propio emperador (*CTh.* 16. 10. 15). Sin embargo, y tal como argumentan López Quiroga y Martínez Tejera (2006: 131), esta media parece orientarse a la protección de los templos paganos públicos de los que el emperador, junto a los fundadores y encargados de su mantenimiento, era beneficiario directo de sus rentas. Este matiz se haría más evidente cuando el mismo Honorio, en los años 407 y 415, emite sendos edictos por los que confisca los ingresos de los templos y suprime cualquier ceremonia religiosa en su interior; decisión orientada a los templos de propiedad privada que serían la inmensa mayoría. De este modo, se ordenará la reutilización de espacios sagrados, la destrucción de aras y templos o su empleo como material de construcción de otras estructuras, la retirada de estatuas, etc., (*CTh.* 16. 1. 19); medidas que constituirán el preámbulo del abandono definitivo de los templos paganos y la creación de espacios a conquistar por el creciente cristianismo (Caseau, 2001: 102; López Quiroga y Martínez Tejera, 2006: 134), expresado en la ley aprobada en el 435 (*CTh.* 16. 10. 25) en la que se habla de la destrucción de templos paganos y su purificación mediante la colocación de la cruz.

Esta actitud hostil de los emperadores contrastaba con la posición de una Iglesia que nunca quiso destruir espacios o elementos paganos, quizás consciente de la posición real que ocupaba desde el punto de vista cuantitativo en la sociedad del momento. Ahora bien, esta no fue la misma postura que adoptó la "otra Iglesia", es decir, las comunidades monásticas que, amparándose en la legislación imperial y, con la complicidad de determinados obispos, se convirtieron en los principales protagonistas de las destrucciones paganas llevadas a cabo en la Antigüedad (López Quiroga y Martínez Tejera, 2006: 129-130).

Un ejemplo de ello lo tenemos en el obispo Martín de Tours, cuyas reliquias serán traídas a Braga por su tocayo y obispo metropolitano de esta ciudad, quien utilizará su figura para prestigiar su sede y ejemplificar el proceso de cristianización que debía tener lugar en *Gallaecia*. Martín de Tours, a partir del año 370, había iniciado una política destructiva de santuarios rurales a través de las comunidades monásticas que iba fundando por la Galia. Sus monjes eran acompañados de soldados que impedían cualquier motín por parte de los aldeanos, que, muchas veces, pasaban a formar parte de esas comunidades o incluso se erigían en protagonistas de la fundación de otras nuevas situadas en las inmediaciones de los espacios paganos previamente demolidos (Sanz y Ruiz Vélez, 2014: 314).

Otra muestra de lo anterior data de la primera mitad del siglo V y procede del arzobispo de Rávena, San Pedro Crisólogo (Iñíguez, 1978: 296; Caballero y Sánchez

Santos, 1990: 432). Este, en el sermón 51 que ponía en boca del propio Cristo, justificaba la devastación de lo pagano de la siguiente forma:

Esto es lo que el Señor [...] respondió a todos [...] ¿y no iré a los gentiles? Donde [resuena] la voz de un discípulo mío se derrumban los templos, huyen los ídolos, se destruyen las aras, se extinguen las luces, huye todo el poder de los demonios con sus antiguos y aletargados tronos de lamentos, terror y gemidos; se cambian en iglesias los templos, se convierten en altares las aras [...] (Vatic. lat. 1270).

La misma actitud intolerante se intuye también en fuentes tardías que muestran como la demolición de templos paganos parece haber sido una actividad practicada a lo largo de toda la tardoantigüedad. Quizás la más significativa de todas ellas sea la carta que Gregorio Magno le envía a Melito o Melitón entre el año 590 y 604 para que se la haga llegar a Agustín de Canterbury, en donde le ruega que no se apliquen este tipo de acciones en la misión que estaba llevando a cabo en Britania:

Que los templos de los ídolos de aquellas gentes no deben ser destruidos; solo los ídolos que en ellas se encuentran; que con agua bendita se rocíen y bendigan los mismos templos, que sean construidos los altares y depositadas las reliquias: porque si los mencionados templos están bien contruidos, es necesario que ellos vean cambiado su antiguo culto a los demonios por el culto al verdadero Dios; que mientras el pueblo no vea sus templos destruidos, más fácilmente podrán abandonar el error de su alma y ser movidos con mayor prontitud, al frecuentar sus lugares acostumbrados, al conocimiento y adoración del verdadero Dios. Y, puesto que están habituados a matar muchos bueyes en sacrificio a los demonios, se les puede conceder el celebrar alguna festividad de este género pero bajo otra forma, y de este modo en los días de dedicación o natalicio de los Santos Mártires, de quienes poseen las reliquias, hagan ramadas alrededor de los templos transformados ahora en iglesias, y que tengan solemnes ceremonias en conjunto, después de cada festividad religiosa; y que no sacrifiquen más animales al demonio, sino que lo hagan a la gloria de Dios, dar gracias al Dador de todas estas cosas, por su abundancia: ya que mientras algunos beneficios externos les son conservados, más rápidamente podrán ser llevados a aceptar los beneficios interiores. Porque es sin duda imposible arrancar a la vez, de almas tan rudas, todos los malos usos; viendo también que aquel que se esfuerza por escalar una cumbre, lo hace paso a paso y no a saltos (Ep. 11. 56).

En este texto se observa a la perfección como el mecanismo de la asimilación, de la *interpretatio* y del sincretismo, en muchas ocasiones, concordaba a la perfección

con el de la imposición. El matiz estará siempre en lo que cada uno de nosotros entendamos por violencia, pero está claro que, en lo que a la relación establecida entre el Dios cristiano y las divinidades consideradas como paganas se refiere, siempre imperó una desigualdad evidente en la que el primero acababa imponiéndose de una manera u otra.

Desconocemos el alcance y las consecuencias reales de la posible puesta en práctica de todas estas medidas en *Gallaecia* y de por qué en unos territorios la imposición parece haberse impuesto a la asimilación. Viendo la evolución posterior de las creencias y mentalidades de nuestro espacio de estudio, la segunda de las opciones parece haber sido la predominante, hasta el punto de sentirnos tentados a afirmar que en *Gallaecia*, al menos en la Antigüedad, no se llevaría a cabo una política sistemática de destrucción de templos paganos por parte de la jerarquía eclesiástica ni de unas comunidades monásticas, inexistentes o irrelevantes.

A este respecto se ha propuesto que el bajo nivel de romanización y urbanización del noroeste peninsular y, con ello, de cristianización habría impedido la puesta en práctica de este tipo de acciones, al tiempo que habría favorecido la persistencia de buena parte de sus creencias prerromanas que son incluso apreciables en algunas de sus manifestaciones folclóricas actuales. En nuestra opinión, este posicionamiento da por hecho unas realidades históricas que no fueron tales ni mucho menos extrapolables al conjunto de nuestro espacio de estudio, pero, en cualquier caso, consideramos que se puede intuir cierta actitud permisiva por parte de su Iglesia tardoantigua, extensible al conjunto de Hispania, y que se debe interpretar más como una respuesta a una situación coyuntural que como una predisposición cultural de la población local.

El cristianismo, pese a haber superado las persecuciones y ostentar un nivel de oficialidad que lo privilegiaba con respecto al resto de cultos, mantenía una posición minoritaria en el conjunto de la población pagana e, incluso, en el interior de las murallas urbanas. En este sentido, no resultaba recomendable iniciar una política hostil frente a los sectores paganos. Además, buena parte de la jerarquía eclesiástica se componía de élites locales que provenían de un sustrato simbólico pagano.

En este sentido, el estudio de los cánones aprobados en el Concilio de Elvira de inicios del siglo IV vuelve a resultar de gran interés. En él se aprecia un nivel de tolerancia con respecto al paganismo muy elevado y que muestra un deseo, por parte de la Iglesia hispana, de mantener buenas relaciones y evitar conflictos con los sectores sociales que seguían inmersos en ellos.⁸²⁷ Así, existen cánones como el 1,⁸²⁸

⁸²⁷ Tan solo parece condenarse la existencia de espacios sagrados domésticos a través del canon 41, aunque dejando abierta la posibilidad de mantenerlos en el caso de ser origen de conflictos con los esclavos, circunstancia en la que se prohibiría la realización de sacrificios en ellos por parte de los propietarios.

⁸²⁸ "Sobre los que, después del bautismo, sacrifican a los ídolos". Resolución: *Se acordó entre ellos: el adulto que, después del compromiso del bautismo de salvación se acerque al templo del ídolo para*

el 2,⁸²⁹ el 3,⁸³⁰, el 4⁸³¹ o el 6⁸³² que niegan la presencia en la comunidad cristiana de personas que continuasen practicando o profesando cultos paganos y, otros como el 40⁸³³, el 57⁸³⁴ o el 59,⁸³⁵ en los que se condena la participación de bautizados en sus rituales. Sin embargo, a pesar de lo anterior, en el canon 56 se permitía a los cristianos ejercer magistraturas y los cultos paganos que a ellas se asociaban con tal de que, durante su ejercicio, no accedieran a la Iglesia. También se contemplaba la posibilidad de impartir el bautismo a cualquier pagano que demandase dicho sacramento en su lecho de muerte (canon 39); el ingreso en la comunidad de aquellos sacerdotes paganos que hubieran cesado en la práctica de sus rituales (canon 55); la indulgencia de casos de apostasía para paganos (canon 46) o la posibilidad de contraer matrimonios mixtos entre paganos y cristianos (canon 15). Esta situación contrasta con la actitud mantenida frente a las corrientes heréticas o judías en donde la condena y la prohibición son constantes en todos los temas (Fernández Ubiña, 2007).

Pero, sin duda, el canon que mejor ilustra la situación de interacción y convivencia es el 60, que trata *Sobre aquellos que son ejecutados al destrozar los ídolos*. La resolución al problema muestra un reproche y una condena a este tipo de actuaciones, negándoles la condición de mártir a quienes, tras haber provocado la ira de los paganos con sus agresiones simbólicas, eran ejecutados por los mismos. El motivo: el fundamento de esas hostilidades no estaba *escrito en el Evangelio ni se hallará que se haya actuado así alguna vez en tiempo de los Apóstoles*. Esta medida,

idolatrar y cometa ese delito capital, que es el más alto grado de iniquidad, se acordó que no reciba la comunión ni al final de su vida.

⁸²⁹ "Sobre los sacerdotes de los gentiles que, después del bautismo han inmolado". Resolución: *Los flámines que, después del compromiso del bautismo y de la regeneración, han ofrecido sacrificios, por haber duplicado su iniquidad añadiendo el homicidio o triplicado su mala acción agregando la fornicación, se acordó que no reciban la comunión ni al final de su vida.*

⁸³⁰ "Sobre los mismos, si tan solo han presentado una ofrenda a los ídolos". Resolución: *Así mismo, los flámines que no hayan hecho inmolaciones, sino que solo hayan ofrecido espectáculos u ofrenda a los dioses, puesto que se han abstenido de funestos sacrificios se acordó concederle la comunión al final de su vida, una vez cumplida, sin embargo, la penitencia establecida. Igualmente, si estos mismos cometen fornicación después de cumplida la penitencia, se acordó no concederles en lo sucesivo la comunión para que no parezca que se han tomado a juego la comunión del Señor.*

⁸³¹ "Sobre los mismos, cuándo serán bautizados si siendo catecúmenos inmolan todavía". Resolución: *Los flamines si son catecúmenos y se abstienen de ofrecer sacrificios se acordó que sean admitidos al bautismo.*

⁸³² "Si alguien mata a un hombre por medio de maleficio". Resolución: *En caso de que alguien mate a otro mediante maleficio, puesto que no ha podido llevar a término su iniquidad sin idolatría, no ha de concedérsele la comunión ni al final de su vida.*

⁸³³ "Que los bautizados no reciban lo ofrecido al ídolo". Resolución: *Se acordó prohibir a los propietarios que, al ajustar las cuentas, incluyan en lo recibido cualquier cosa que se haya ofrecido al ídolo. Si lo hacen después de esta prohibición, sean apartados de la comunión durante un período de tiempo de cinco años.*

⁸³⁴ "Sobre aquellos que ceden sus ropajes para adorar la procesión". Resolución: *Las matronas o sus maridos no cedan sus ropajes para adorar la procesión a la manera profana. Y si lo hicieran, absténganse por un período de tres años.*

⁸³⁵ "Sobre los bautizados, que no suban al Capitolio para sacrificar". Resolución: *Hay que prohibir que ningún cristiano suba al ídolo del Capitolio como si fuera un gentil para sacrificar y asista como espectador. Si lo hace, sea reo del mismo delito. Si se trata de un bautizado, sea recibido al cabo de diez años, después de haber cumplido la penitencia.*

que algunos ponen en relación con los hechos que habían tenido lugar en *Hispalis* cuando las cristianas Justa y Rufina habían destrozado la estatua que la gente llevaba en procesión durante las fiestas de las Adonías (Fernández Ubiña, 2007: 445), evidencia dos realidades: las destrucciones existen, pero no cuentan con el respaldo de la jerarquía eclesiástica, al menos, oficialmente.

En cuanto a la vía de la asimilación, la *interpretatio* y el sincretismo, autores como Arce (2006) consideran que no existió ningún ejemplo de transformación de santuario pagano en iglesias hasta el caso de *Tarraco*, en el siglo VII. Por el contrario, García Moreno (1977-1978: 315) cita los ejemplos de *Astigi* (Écija), *Iluro* (Mataró) y *Egiditania* (Indanha-a-Velha, Castelo Branco), y López Quiroga y Martínez Tejera (2006: 143-146) señalan los casos de *Tarraco*, *Troia* de Setúbal, *Illiciti* (Alcudia de Elche), el foro de *Emerita Augusta*, el ya comentado por nosotros de Santa Eulalia de Bóveda (Lugo) o las *villae* de Milreu (Estoi) y de São Cucufate (Vidigueira, Beja) que, entre los siglos IV y V son transformadas en capillas cristianas.

Por nuestra parte, en vista de las reutilizaciones y transformaciones de las *villae* enunciadas, de los casos de reaprovechamiento de inscripciones votivas en espacios cristianizados y de las evidencias de iglesias en numerosos castros consideramos que esta práctica alcanzaría una gran relevancia en *Gallaecia*, como paso previo al gran período de destrucción y de reutilización de elementos paganos vivido en la Edad Media.

En definitiva, las relaciones establecidas entre el Dios cristiano y las divinidades galaicorromanas parecen haber estado marcadas por los procesos de asimilación, *interpretatio* y sincretismo que pusieron en marcha los sectores eclesiásticos de la tardoantigüedad en lugar de los de imposición y destrucción vividos en otros puntos del Imperio. De este modo, la Iglesia galaica optó por la idea de que alterando costumbres, denominaciones o significados de rituales y espacios sagrados, conseguiría a corto o medio plazo la conversión plena de las creencias y mentalidades de aquellos que permanecían alejados del dogma cristiano. Si bien es cierto que los resultados de estas medidas pueden ser cuestionables observando documentos medievales como los escritos de Martín de Braga⁸³⁶ o Valerio del Bierzo,⁸³⁷ no puede negarse que sirvieron para expandir la religiosidad cristiana por entornos situados más allá de los ambientes urbanos y ayudaron a que el cristianismo continuase avanzando.

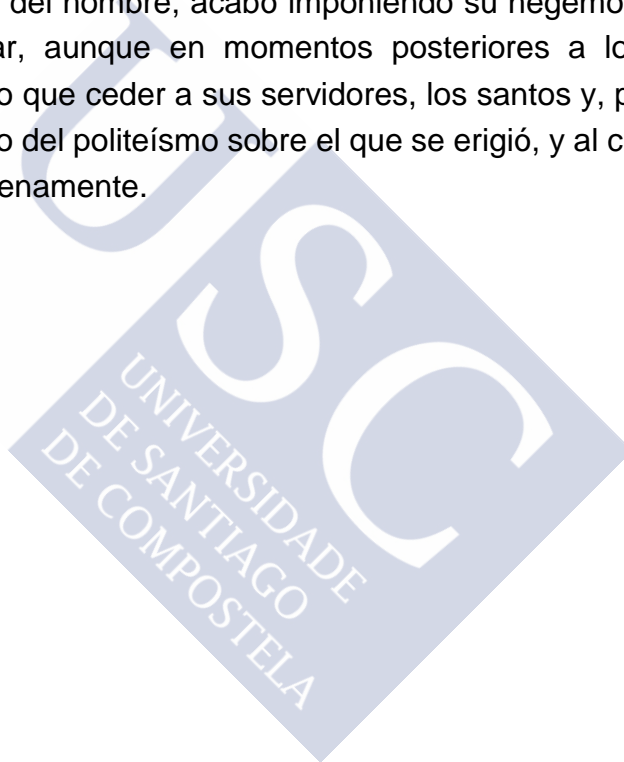
El resultado final queda muy lejos de los límites de esta tesis, pero podemos afirmar que, a pesar de la universalidad del cristianismo y de los continuados intentos de redefinición y normalización que llevó a cabo la Iglesia, cada región cultural profesa a día de hoy un cristianismo distinto, al menos, en su concepción interna. Dichos del tipo *Deus é bo, mais o demo non é malo*, la devoción y multifuncionalidad de santos y

⁸³⁶ *De Correctione Rusticorum*.

⁸³⁷ *Item Valeri Narrationes Superius Memorato Patri Nostro Donadeo Ordo Querimoniae Praefatio Discriminis, Item Replicatio Sermonum a Prima Conversione e Item quod de superioribus Querimoniis Residuum sequitur*.

vírgenes, elementos materiales como los *cruceiros* o los petos de ánimas, el desarrollo de ciertas procesiones rituales y su vinculación con yacimientos arqueológicos entre los que destacan los castros, etc. (Freán, 2014 y 2015) son realidades que un cristiano procedente de otro contexto cultural difícilmente podría comprender. A pesar de haberse extendido con los mismos criterios por todo el mundo, el cristianismo tuvo que adaptarse a los parámetros propios de la religiosidad y la mentalidad presente en el noroeste peninsular. Ello provocó la configuración de una nueva espiritualidad revestida con tonos cristianos, pero en donde lo "pagano" persiste. Como diría Aristóteles, *el ser se dice de muchas maneras* (*Metaph.* 4. 2), pero no por ello deja de ser lo que es.

A modo de conclusión podemos señalar que el Dios cristiano, ese ente que en la Biblia se nos presenta como inabarcable e incomprensible para la mente humana e indomable por la voluntad del hombre, acabó imponiendo su hegemonía monoteísta en el noroeste peninsular, aunque en momentos posteriores a los límites aquí estudiados. A cambio, tuvo que ceder a sus servidores, los santos y, posteriormente, las vírgenes, como amparo del politeísmo sobre el que se erigió, y al cual fue incapaz de demonizar y destruir plenamente.



CONCLUSIONES

Tal como anunciábamos en nuestra hipótesis de partida, la configuración del castro como modelo de asentamiento acabó originando una nueva cosmovisión y, con ella, una nueva mentalidad y religiosidad. Concebido como fenómeno endógeno, el castro es el resultado de un proceso de larga duración en el que confluyen factores climáticos; la llegada de innovaciones técnicas procedentes del Mediterráneo que permitieron intensificar la producción agrícola para alimentar a una población en constante crecimiento; la caída de los circuitos comerciales atlánticos, y, sobre todo, la concentración de esfuerzos por controlar un determinado territorio sobre el que se incrementaron las alteraciones antrópicas. De este modo, el castro supone la culminación de la progresiva sedentarización que había experimentado la población del noroeste peninsular a lo largo de la Edad del Bronce, pero también la delimitación de un espacio al que quedarán asignados los habitantes de un determinado emplazamiento y en donde, frente a las estrategias anteriores, primarán los factores de monumentalización sobre los productivos.

En este contexto, la transición de la Edad del Bronce a la del Hierro no supone tan solo un mero cambio en la forma de asentamiento de unas sociedades que se sedentarizan, sino que implica la construcción de una espiritualidad que busca responder a nuevas necesidades simbólicas derivadas de las interacciones establecidas entre las comunidades castreñas y su entorno. En esta cosmovisión, las murallas se convierten en una barrera simbólica entre un mundo exterior caracterizado por los valores propios del imaginario de la alteridad y uno interior sobre el que se construirá la identidad religiosa de su comunidad. El castro, pues, además de hábitat, se instala como escenario simbólico de referencia para sus habitantes, de tal forma que todos los elementos que condicionarían su día a día quedarían vinculados a la omnipresencia del asentamiento.

Así parecen evidenciarlo la noción de espacio sagrado defendida en esta tesis para la Edad del Hierro, identificado con el interior de los propios castros y entendido, por otro lado, como un lugar de vivos y, por ello, no adecuado para actuar como el destino último de los muertos; la práctica de unos rituales que parecen orientarse a fines comunitarios, que se desarrollan en su interior, en espacios colectivos y en donde los de tipo fundacional cobrarían especial relevancia; la presencia de un sacerdocio centrado más en el conjunto de la comunidad que en la existencia de individuos diferenciados; pero, sobre todo, ese numeroso panteón en el que las divinidades de naturaleza local y apotropaica serían hegemónicas.

De forma paralela, con la Edad del Hierro asistimos a un proceso que dirige sus pasos hacia la abstracción y la ocultación de todos los rituales y manifestaciones simbólicas. En este sentido, el ámbito de la muerte resulta paradigmático. Si en épocas anteriores los rituales funerarios articulaban materialmente la vinculación de

una comunidad a un determinado emplazamiento, ahora esa función se traslada a los propios asentamientos, al ser concebidos con la misma perpetuidad que los primeros.

A medida que avanza la Edad del Hierro se consolidan las implicaciones simbólicas que trae consigo el hábitat castreño, a excepción, tal vez, de una tendencia a destacar el entorno familiar e individual, ausente en su primera etapa o, por lo menos, no reproducida materialmente. Con todo, dicha tendencia, que se acentúa a partir del siglo II a. C. y el surgimiento de los grandes castros, no entrará en conflicto con los cultos y rituales comunitarios, que no solo se mantienen, sino que parecen cobrar más relevancia aun.

La situación cambia con la llegada de Roma. La importancia que había desempeñado el paisaje y la forma de interaccionar con el entorno inmediato en la configuración de la religión y la mentalidad castreñas desaparece con la incorporación del noroeste peninsular al mundo romano. Es cierto que se mantienen y se reproducen sistemas de asentamientos basados en los propios castros o que se consolidan tendencias como la de ocupar los fondos de los valles. Pero todos los asentamientos que se erigen o se conservan en la *Gallaecia* romana ya no responderán a ningún criterio simbólico emanado de su interacción o ubicación en el paisaje, ni tampoco de las necesidades originadas por el mismo.

Así, aunque el castro pervive, en época romana asume una función diferente. Por un lado, deja de ser la única forma de asentamiento y, frente a la autonomía y distinción que ostentaba en la Edad del Hierro en relación con su entorno, ahora se supedita a un sistema administrativo jerarquizado y articulado por una entidad común llamada Roma. El castro deja de situarse como único referente simbólico, al estar obligados sus habitantes a participar en cultos, como el imperial, en el que se busca el beneficio de dioses ajenos a sus comunidades y a favor de seres y entidades situadas más allá de las mismas.

Las sociedades galaicas que antes centraban su vida en torno a las murallas de un determinado castro habían desarrollado un sistema de creencias independiente y, en cierta medida, cerrado sobre sí mismo. Ante esta realidad fragmentaria, su inclusión en el Imperio supone la creación de unidades administrativas nuevas que aglutinarán a una serie de pueblos, antes diferenciados y seguramente enfrentados, alrededor de una *civitas* que actuará ahora como capital de *conventus* y como centro de referencia a nivel jurídico, social, económico, político y religioso. Aquí, el espacio circundante pasará a un lugar secundario, y con ello, la importancia de los mecanismos que conformaban su pensamiento simbólico. De esta forma, Roma alterará la cosmovisión y las formas de interacción que habían mantenido los habitantes de los castros con su entorno natural y antrópico e iniciará un sistema de asentamiento nuevo en el que las murallas y las fronteras ya no serán tan importantes. A la ruptura de las viejas fronteras hay que sumar la estructuración del territorio a través de una red viaria que giraba en torno a esos nuevos referentes, muchas veces,

creados *ex novo* como las *civitates*, los *vici*, las *mansiones* o los *fori*, a la vez que originaban cambios en los viejos castros provocando su reubicación o, directamente, su abandono.

De esta forma, tanto en época romana como sueva, las principales innovaciones en materia de creencias y mentalidades ya no procederán de una evolución endógena de los habitantes del noroeste peninsular, sino de la asimilación de elementos propios del politeísmo romano y del monoteísmo cristiano. Así, lo que caracterizará a estos períodos será, por un lado, la persistencia de unas creencias, unos rituales, unos cultos y una noción de espacio sagrado basados en la memoria y en la tradición y, por otro, la incorporación de nuevos gestos y dogmas con los que se convive, o que se redefinen en función del momento y de la comunidad.

Si nos centramos en ámbitos de estudio más concretos, el funerario y el relativo a la concepción de la muerte, quizás, sea el más relevante. Constituye, sin duda, la mayor incógnita que tenemos para el conocimiento de las sociedades galaicas. En este sentido, desde el Bronce Inicial al Final se intuía una tendencia según la cual el culto al cuerpo físico del difunto perdía importancia para la comunidad y la muerte se convertía en un elemento más simbólico que material. Esta realidad parece culminar con la desaparición absoluta de cualquier evidencia relacionada con los muertos en los registros arqueológicos de la Edad del Hierro, algo que, por otra parte, supone un escollo fundamental a la hora de reconstruir los rituales y las creencias a ellos vinculados. Para tratar de solventarlo, se ha realizado un recorrido por las principales soluciones propuestas hasta el momento: exposición de cadáveres en corrientes de agua o al aire libre, rituales de inhumación e incineración e, incluso, depósito de restos en contextos kársticos como cuevas o abrigos o también fallas y grietas. Como resultado del análisis de las evidencias arqueológicas concluimos que la interpretación más plausible, a falta de nuevas evidencias, sería la siguiente: incineración, acompañada de celebraciones comunitarias como banquetes y diversos actos conmemorativos, y posterior depósito de los restos de la cremación en cursos de agua a través de espacios definidos culturalmente para tal fin. De esta manera se intentaría reproducir un tránsito a un *Más Allá* en clave oceánica y en donde el agua adquiriría un papel fundamental como elemento psicopompo.

Frente a esta realidad dinámica que circula por espacios transitivos representados por las corrientes de agua y cuyo punto culminante sería el océano, la romanización traerá consigo una concepción de la muerte y unos rituales funerarios totalmente diferentes. En la Edad del Hierro, el muerto, como elemento material, desaparecía del mundo de los vivos por medio de su desplazamiento a un ámbito situado en el exterior de los asentamientos. En Roma, en cambio, la muerte adquirirá materialidad y se monumentalizará a través de las necrópolis y, aunque los cadáveres se situarán igualmente extramuros, los vivos serán los que acudan a ellos para honrarlos en sus sepulcros. Los romanos legarán a los galaicos la costumbre de

enterrar a sus muertos en un espacio determinado y sancionado con un monumento pétreo. En él las personas manifestaban a través de la epigrafía su relevancia individual ante los vivos, a los que se demandaba su recuerdo y el ejercicio de diversos rituales propios de una religiosidad diferente y amparada por una nueva escatología fundamentada en la mitología griega, aunque redefinida y adaptada al pensamiento simbólico romano.

Todos estos cambios parecen manifestarse desde los momentos iniciales de la conquista y la aparición de los núcleos urbanos estructuradores del nuevo orden como son Braga, Lugo o Astorga. De hecho, los primeros en reproducir la ritualidad funeraria romana son miembros del ejército y de la administración, seguidos enseguida por individuos destacados de las comunidades prerromanas que, a través de su adopción, facilitarían su expansión por el resto de sus habitantes. De este modo, en un período de unos dos siglos veríamos como buena parte de *Gallaecia* participaría de estos cultos. Así lo evidencian la veintena de necrópolis analizadas; la dispersión de la epigrafía funeraria documentada que no se limita, ni mucho menos, a los escasos centros urbanos que articularían su territorio; o los diversos elementos de ajuar constatados, todos ellos vinculados con los gestos y ceremonias tradicionales asociados al tratamiento de la muerte en Roma y al culto de sus difuntos.

Por otro lado, la asimilación de la parte más material de la ritualidad funeraria romana vino acompañada de la adopción de su escatología. Que los ciudadanos de *Gallaecia* participaban en sus creencias lo demuestran los gestos y las costumbres que forman parte de los rituales funerarios; los elementos de ajuar que acompañan a los difuntos en su sepultura; los componentes textuales y ornamentales de la epigrafía funeraria; la creación de estructuras como los conductos libatorios destinados a saciar las penurias de los muertos; o el hecho de que los epitafios estén consagrados en su mayor parte a los dioses *Manes*, aludiendo, incluso, a diferentes estancias del Orco.

A pesar de que la información disponible resulta deficiente y escasa, podemos esgrimir un cuadro general en donde la expresión material de la adopción del ámbito funerario romano se definiría por una imitación bastante exacta, al menos, en sus primeros momentos. Así, la muerte en *Gallaecia* adquiere materialidad a través de unas necrópolis que, siguiendo las normas romanas, se distribuyen extramuros y en relación con las principales vías de comunicación. Todas ellas recrean cambios que reflejan las alteraciones que afectan a los ciudadanos galaicorromanos en cuanto a inquietudes y costumbres funerarias, que se caracterizan por una hegemonía de la incineración hasta el siglo III, momento en el que conviviría con la inhumación para dejar paso luego a un empleo mayoritario de la inhumación. Aun así, hay excepciones, y es posible que la cremación de los cadáveres perdure hasta el siglo VI y que las inhumaciones se constaten en el siglo II. De este modo, se puede decir que la expresión material de la muerte en *Gallaecia* reproduce los mecanismos propios de la

tradición romana, pero se amolda a los ritmos y a las pautas que sus ciudadanos imponen.

En relación con esto último y, tal como advertimos en su momento, la novedad que introduce la romanización en el ámbito de la muerte de nuestro espacio de estudio no puede llevarnos a concluir que, una vez es conquistado, toda la realidad anterior pasa a un plano secundario o que, directamente, es olvidada. La convivencia entre ambos sistemas se prolongará en el tiempo y variará en función de las comunidades y de su particular involucración con la nueva estructura cultural romana. Lo normal sería que los rituales funerarios vigentes en la Edad del Hierro convivieran con los romanos durante un tiempo indefinido, que pudo ser bastante más largo de lo que podemos pensar *a priori*. La inmaterialidad de los primeros frente a la materialidad de los segundos impide contrastar debidamente esta circunstancia, pero no por carecer de evidencias documentales debemos relegarlas de nuestro discurso. De hecho, en los casos en los que se adopta la ritualidad romana desde momentos tempranos (siglos I a. C.-II) se observa cómo se introducen elementos decorativos, tópicos funerarios y un ritual de incineración que se corresponde con la realidad generalizada en el conjunto del Imperio. Sin embargo, a partir del siglo II, la situación se diversifica dando la sensación de que, con el tiempo, los habitantes de *Gallaecia* decidieron con mayor libertad el ritual a seguir y la forma de expresar su muerte. De ahí el retraso en la adopción de la inhumación en la mayor parte del territorio, la perduración de la incineración cuando la inhumación se hizo dominante en el resto del Imperio o la libertad a la hora de realizar abreviaturas y expresar los tópicos característicos de la epigrafía funeraria. A este respecto, quizá el caso de los recursos ornamentales resulte el más ilustrativo, ya que será a partir de este momento cuando se comiencen a introducir aspectos diferenciadores que enlazarán con motivos que asociábamos al panorama funerario de la Edad del Hierro.

En este punto no podemos obviar que, junto a las aras votivas, la epigrafía funeraria constituía el principal soporte para legar a la posteridad la figura de un individuo mediante la escritura. El carácter ágrafo de las comunidades galaicas hizo que la adopción del latín como vehículo de expresión pública, tanto de la muerte como del culto a diferentes divinidades, se convirtiera en una vía para prestigiar y diferenciar a sus miembros. No todo el mundo accedería a este tipo de soportes y aquellos que lo hicieran serían las personas más involucradas en el orden sociopolítico romano, y por ello, más dispuestos a asimilar elementos culturales romanos, entre los que estarían, los relativos a la muerte. Así, resulta más comprensible que la epigrafía funeraria evolucionara de formas homogéneas a más diversificadas en relación también con el avance de la ciudadanía romana y de la escritura como expresión pública de la misma.

En un primer momento, los rituales funerarios serían adoptados con precisión debido a su carácter innovador. Más adelante se produciría la asimilación de su

escatología y, cuando ya fueran absorbidos todos, tendría lugar la redefinición y la adaptación de los mismos a las creencias presentes en cada comunidad. Todo ello provocaría esa diversidad que contrasta con la homogeneidad inicial del ámbito funerario de la *Gallaecia* romana y que podría recoger determinados aspectos presentes en la Edad del Hierro. No obstante, de ser real esta persistencia, en la inmensa mayoría de los casos estaríamos hablando ya de realidades descontextualizadas y adaptadas a una ritualidad que poco o nada tendría que ver con aquella que les daba fundamento en la Edad del Hierro.

Con respecto al resto de rituales efectuados en nuestro espacio de estudio, la mayor parte de las fuentes proceden de cronologías imperiales. Por esta razón utilizamos para el análisis de los relativos a la Edad del Hierro aquellas evidencias que parecían responder a características y a contextos diferentes a los presentes en Roma o en otros puntos del Imperio. De este modo, y en función de la naturaleza de los registros arqueológicos constatados, centramos nuestra atención en tres tipos de rituales: los de sacrificio, los de comensalidad o banquete y los de fundación o apotropaicos. En su puesta en práctica, todos ellos se relacionan entre sí, de tal manera que resulta difícil aislar escenarios en los que se efectuaran de manera independiente. Así, no se documentan rituales de sacrificio que puedan asociarse a contextos diferentes a la celebración posterior de un banquete, a no ser que los situemos en un contexto fundacional.

Los rituales de sacrificio, al igual que los de comensalidad, presentan un carácter y una finalidad colectivos y, en consecuencia, emplean objetos comunitarios como torques, calderos y hachas rituales. Parecen manifestar una preferencia por aquellos que, en época romana, se definirán como cruentos, centrándose, de mayor a menor importancia, en animales ovicápridos, bóvidos y suidos. Este esquema puede recordar al presente en los rituales de la *suovetaurilia* efectuados en la tradición indoeuropea y mediterránea, pero los sacrificios desarrollados en el noroeste peninsular parecen distinguirse en cuestiones como la combinación simultánea de especies como el carnero o el cordero o en la frecuente duplicación de elementos ovicápridos. En su ejecución se distinguirían tres partes esenciales: procesión, sacrificio y consumo, participando diferentes agentes antrópicos en función de cada una de ellas. Por último, estarían definidos por una serie de gestos, pautas y significados que sancionarían, por ejemplo, la naturaleza de la víctima en función de la divinidad destinataria, el beneficio anhelado o la petición planteada a los dioses.

Los escenarios que presentamos como evidencias de rituales de comensalidad o de banquete se caracterizan por reproducir una asociación de restos faunísticos, carbones, fragmentos cerámicos y, especialmente, de calderos. Todos ellos se concentran además en espacios comunitarios y en relación tanto con el interior de los asentamientos como fuera de ellos, como así parecen reflejarlo yacimientos excepcionales como Valdamio o Frijão. Su puesta en práctica en todos los casos

analizados parece difícil de desvincular con la realización previa de rituales de sacrificio.

Finalmente, los rituales de fundación o de tipo apotropaico efectuados durante la Edad del Hierro tienen que ver con aquellos contextos de combustiones, depósito de objetos, etc. que desplazan su centro de actuación de los lugares centrales o de referencia de los asentamientos a sus recintos defensivos. Reflejan la importancia de las murallas como expresión de la identidad de la comunidad que habita en su interior y, junto a evidencias que podían asociarse con ellos, en esta tesis hemos planteado la puesta en práctica de diversos mecanismos que estarían orientados a su actualización: los casos de los castros colindantes, ciertos contextos en los que se depositan objetos metálicos en el entorno de las murallas, hoyos con evidencias de incineraciones situados en contextos análogos o la erección de elementos figurativos como las estatuas de los guerreros galaico-lusitanos o las cabezas castreñas.

Sacrificios, banquetes y rituales de fundación estarán presentes también en la forma de interactuar con los dioses de la *Gallaecia* romana. Estos rituales se enriquecen en este período en gestos, pautas, identificación de participantes y definición de contextos, imposibles de comparar o contrastar con la realidad vigente en la Edad del Hierro. Sin embargo, toda esa información procederá de realidades trasladadas de fuentes textuales o contextos arqueológicos documentados en Roma o en otros puntos del Imperio. En nuestro espacio de estudio carecemos de evidencias directas que permitan contrastar la puesta en práctica de todos ellos, pero sí de la constatación de realidades que las llevarían implícitas como la presencia de un sacerdocio público, la existencia de espacios sagrados de tipología y características romanas, la proliferación de aras votivas o la documentación de estatuillas que podrían asociarse a lararios o a pequeños templos domésticos de tradición romana.

Esta misma realidad es la que nos ha permitido caracterizar otros elementos de la ritualidad romana que estarían presentes en nuestro espacio de estudio como las plegarias o rogativas, el *votum*, los rituales de adivinación y de purificación, los vinculados al culto imperial, diferentes ceremonias y cultos asociados a la vida militar y a la construcción de infraestructuras o aspectos relacionados con los diversos calendarios religiosos que pudieron estar operativos en diferentes comunidades de *Gallaecia*. Por otro lado, se abordó también una cuestión problemática como es el tema de los maleficios y la puesta en práctica de rituales o gestos protectores. En este caso, su presencia se intuía gracias a la constatación en el registro arqueológico de amuletos destinados a contrarrestar sus efectos perniciosos.

De igual modo, abordamos asuntos como el desarrollo de "peregrinaciones" a espacios sagrados en época romana. En este ámbito se determinó que el desplazamiento de individuos a determinados espacios con el objetivo de establecer un vínculo o una comunicación ritual con una divinidad era algo omnipresente en la vida religiosa pública de cualquier ciudadano. Sin embargo, debía considerarse como

algo ajeno a una forma de experimentar lo sagrado a través del movimiento, ya que simplemente era una expresión integrante de otros rituales como los sacrificios o una acción carente de transcendencia simbólica. Al igual que en el resto de los rituales, carecemos de evidencias que nos permitan contrastar el desarrollo de estas acciones, pero, de nuevo, se hacen implícitas al constatar la continuidad de mecanismos simbólicos presentes en lo que hemos definido como los espacios sagrados de referencia para las comunidades galaicas.

Precisamente, los santuarios que con mayor frecuencia se han asociado a la Edad del Hierro del noroeste peninsular se corresponden con aquellos que siguen la tipología propia de los *nemeta*. Teniendo en cuenta que de los supuestos santuarios comentados, los únicos asociados a un contexto arqueológico son romanos, creemos que estas estructuras extramuros deberían interpretarse como manifestaciones religiosas que se materializan y generalizan en época romana. Con ello, como vimos en el caso de A Fonte do Ídolo, no negamos su relevancia simbólica en la Edad del Hierro. De hecho, creemos que pudieron ser enclaves dotados de una gran espiritualidad utilizada para presidir determinadas acciones de agregación social entre comunidades como, tal vez, sucedió en otros casos analizados como los de Valdamio o Frijão. Ahora bien, como estos, su uso y frecuencia serían demasiado esporádicos como para concebirlos como protagonistas de la vida espiritual de las comunidades galaicas. Por este motivo consideramos que su principal espacio sagrado de referencia se correspondería con el propio castro, entendido no como un santuario propiamente dicho, sino como un núcleo aglutinador de todas las necesidades e inquietudes simbólicas de sus habitantes.

La existencia de estructuras similares a los santuarios rupestres al aire libre en el interior de asentamientos nos animó a considerar una presencia inicial de este tipo de espacios sagrados en estos contextos habitacionales. Posteriormente, con la fractura de las fronteras que trae consigo la conquista romana, se trasladarían a otros lugares cargados de una connotación simbólica relevante para sus habitantes. De ahí que sea en la transición del siglo I a. C. al II el momento en que, al igual que los diferentes motivos de la plástica castreña, se expandan y diversifiquen estas estructuras para materializar una tradición que estaba siendo actualizada y redefinida en un contexto de interacción cultural.

De este modo, hemos afirmado que en la Edad del Hierro el principal espacio sagrado, o al menos el que concentraba la mayor parte de las referencias simbólicas, se correspondía con el interior de los recintos fortificados. Este planteamiento, presente ya en el siglo XIX en autores como Vereia (1838: 144), se fundamenta aquí en datos arqueológicos y en su vinculación con las acciones religiosas que en mayor medida articularían el pensamiento simbólico de sus habitantes. En el interior de los castros tenían lugar rituales de sacrificio, banquetes y otro tipo de actividades simbólicas que evidenciaban como su superficie actuaría como un lugar privilegiado

para comunicar a su comunidad con las divinidades asociadas. Esta definición como espacio sagrado quedaría sancionada desde sus propios orígenes a través de los rituales de fundación que dotarían al castro de una serie de recursos que lo situarían como un enclave protegido, habitado y transitado por diferentes realidades simbólicas cuya comunicación se vería privilegiada desde su interior. Su relevancia y su presencia en la mentalidad de sus habitantes haría que su recuerdo se transmitiera de generación en generación hasta el punto de que, una vez abandonado, el castro continuará albergando actividades rituales y, sobre todo, actuando como referente simbólico.

Al igual que pasaba con el ámbito de la muerte o el de los rituales, ni la romanización, primero, ni la cristianización, después, supondrán la eliminación de las ideas presentes en el noroeste peninsular. Por el contrario, estaremos ante procesos simbólicos que se retroalimentan mutuamente, dando lugar a situaciones culturales híbridas con expresiones diferenciadas en función del contexto espacial y temporal.

Sobre este panorama, la religiosidad romana traerá consigo una nueva tipología de santuario que, en el caso de *Gallaecia*, es posible documentar a partir de evidencias directas e indirectas y en relación con ámbitos, tanto privados como, sobre todo, públicos. Lejos de reproducir complejas y esplendorosas estructuras y componentes internos, todos los santuarios se caracterizan por la simple delimitación de un determinado espacio y la posterior construcción de un monumento votivo en su interior. Su función sería concentrar en un único espacio los rituales destinados al dios al que está consagrado, sin necesitar en muchas ocasiones ni siquiera estatuas alusivas al mismo. Así, el principal elemento construido asociado a santuarios de tipología romana en nuestro territorio de estudio estará vinculado con el ara votiva y la delimitación y apropiación de un espacio público sobre el que se depositaría.

Con respecto a los sacerdocios, para la Edad del Hierro no podemos hablar de la presencia de un organismo especializado y destinado únicamente a funciones religiosas. En cambio, consideramos más que probable la existencia de un grupo de personas poseedoras de unos conocimientos que les otorgaría reconocimiento ante los habitantes de un determinado castro para normalizar y sancionar sus rituales simbólicos. De igual modo, sería posible que estos individuos llevaran a cabo tareas de enseñanza y labores jurídicas en sus respectivas comunidades. A este grupo podemos denominarlo *hieroskopos*, druidas o de cualquier otra forma. Pero el significado dado no ha de sobrepasar la realidad de unos sabios que aportan sus conocimientos para la buena marcha de los mecanismos simbólicos que integran la religiosidad de una comunidad, y que no por ello desatienden cualquier otra actividad.

La llegada de la religiosidad romana al noroeste peninsular supone un cambio importante en la noción del sacerdocio. Así, si en la Edad del Hierro parece faltar una figura definida que se encargue exclusivamente de establecer los vínculos comunicativos entre una comunidad y sus dioses, con su integración en el Imperio

romano se configura un nuevo sacerdocio especializado y diversificado con el que, no solo se actuará en la vida religiosa colectiva, sino también en la privada a partir de la figura del *paterfamilias*. A estos agentes religiosos de naturaleza polifuncional hemos de añadir también una red jerarquizada en donde los aspectos religiosos públicos y privados pasaban a depender de un orden sacerdotal en cuya cúspide se situaba el emperador como pontífice máximo. En el caso de *Gallaecia*, esta realidad se traduciría en la presencia de sacerdocios adivinatorios, claves para el desarrollo de la vida pública (augures y arúspices), pero, sobre todo, en el establecimiento de los diferentes grados que componían el *flaminado* imperial.

Llegados al ámbito que daría sentido y presidiría la religiosidad prerromana y romana constatada en nuestro espacio de estudio, los dioses, estos fueron identificados a partir de una misma realidad arqueológica: la epigrafía romana. Así, ni el análisis del panteón galaico puede dissociarse del romano ni viceversa, al responder a una realidad común que podríamos definir como galaicorromana, como consecuencia de su carácter híbrido y específico con relación al resto del Imperio.

Entre las divinidades prerromanas o que tendrían su origen en la Edad del Hierro del noroeste peninsular destacamos seis de ellas por su carácter supralocal: dos vinculadas con el ámbito funerario y el resto con una función protectora que afectaría a diferentes aspectos de la comunidad que sustentaba sus creencias, tanto desde el punto de vista físico como humano. Su culto habría sido lo suficientemente relevante como para ser reconocido y oficializado dentro del contexto religioso de época imperial. Este aspecto facilitaría la materialización de su culto en las aras votivas, pero también su difusión por diferentes territorios de la península, unida, muchas veces, a una vinculación con diversas divinidades romanas, especialmente, Júpiter y Marte.

Fuera de este grupo tendríamos una enorme amalgama de creaciones asociadas a una única comunidad. Si bien hemos tratado de definir la naturaleza de once de ellas, lo cierto es que poco sabemos a ciencia cierta de sus características. Aun así, constituyen la prueba más evidente de que a lo largo de la Edad del Hierro no existió un panteón uniforme y común al conjunto de las comunidades galaicas, sino que la creación de realidades diferenciadas e intransferibles debió de ser lo más frecuente. Sin duda, existirían divinidades comunes a los diversos emplazamientos, como así lo demuestra la presencia de esas deidades supralocales. No obstante, lo habitual sería individualizarlas a partir de denominaciones diferenciadas en función de sucesos, características o personajes relevantes para los fieles que reproducían su culto y que daban lugar así a dioses en apariencia heterogéneos, pero con propiedades y funciones análogas.

Con respecto a los dioses romanos, se constata el culto a la mayor parte de lo que Varrón definió como "divinidades selectas". De todas ellas, la que alcanza mayor relevancia en cuanto a número de votos es, sin duda, Júpiter. De su estudio

concluimos que su culto asimilaría las funciones propias del conjunto de la tríada capitolina y que, por lo tanto, respondería al objetivo común de honrar a Roma y demostrar la fidelidad del dedicante con su emperador y la soberanía romana. De este modo se convertiría en un culto más político y cívico que simbólico, con el que sus habitantes mostrarían su servicio al mantenimiento del Imperio de acuerdo con su condición de ciudadanos romanos o de aspirantes a serlo. Este hecho, a su vez, ayudaría a comprender su difusión por *Gallaecia* en relación con unos valores próximos a los del culto imperial.

Otra manifestación destacada es Marte. Junto a su vinculación con Roma, el culto imperial y el ejército, en nuestro espacio de estudio destacaría también por su papel de protector de las cosechas, algo que justificaría que en sus votos la presencia militar fuera importante, pero no hegemónica, así como su asociación con comunidades concretas. Con respecto a esta última circunstancia, no se trataría tanto de una muestra de sincretismo o de asimilación de divinidades prerromanas como de un intento de atraer sus funciones protectoras hacia sus habitantes y bienes naturales.

La figura de los *Genii* en nuestro espacio de estudio manifiesta toda la polifuncionalidad y variedad de significados, contextos y ámbitos sociales con los que se revestía en la religiosidad romana reformada por Augusto, aunque con un cierto predominio en los sectores militares y como entidad simbólica protectora. La diferencia fundamental con Roma será que en *Gallaecia* esa deriva hacia la asimilación del *Genius* con los *Manes* no parece constatar, debido a la independencia simbólica y funcional que mantuvieron *Lares* y *Genii* y al carácter específico que adoptó el culto a los *Lares*.

El resto de las divinidades participarían del carácter y elementos vigentes en la religión tradicional romana o bien se centrarían en atributos o ámbitos concretos. Así, por ejemplo, el culto a Diana en *Gallaecia* parece centrarse en su faceta cazadora y su asociación con la naturaleza salvaje. Minerva, por su parte, desarrolla unas creencias más próximas a la artesanía y a la vida doméstica que a las propias de la tríada capitolina. Venus, en cambio, penetra asociada a un culto relacionado con la buena suerte y la prosperidad de la *res publica*, dejando de lado sus atributos fertilizantes y fecundos. Por último, Mercurio, al igual que Minerva, parece reproducir un culto más importante en el ámbito privado que en el público y destacando sus facetas como divinidad favorecedora de las transacciones mercantiles y los desplazamientos comerciales.

Fuera de esta lista de divinidades selectas, aunque ocupando la segunda posición en número de votos, tenemos a los *Lares*. Su culto y difusión están estrechamente relacionados con las reformas religiosas impulsados por Augusto. Sin embargo, la proliferación de votos efectuados en *Gallaecia*, el carácter singular de estos manifestados mayoritariamente bajo el término *Lares Viales* o en compañía de un epíteto local, así como la condición social dispar de sus dedicantes; obliga a

considerar que el significado original de esta manifestación romana no llegó a integrarse en este territorio. Así, fruto de un proceso de sincretismo y redefinición de sus componentes en función, tal vez, de la concepción simbólica de la muerte vigente en la Edad del Hierro, el culto a los Lares adopta una ritualidad y unas creencias específicas. En ellas hallamos la protección ultramundana, los espacios *extramuros* y el ámbito de los difuntos. En cambio, lo vivo y lo relativo a la *gens* dependería de los *Genii*, de Tutela y de todas esas divinidades locales o supralocales de naturaleza tutelar y origen prerromano.

Con respecto a Tutela, su estudio se incluyó dentro del análisis de los *Genii*, al intuirse en nuestro espacio de estudio la existencia de una secuencia espacial en donde el culto al *Genius* se hacía incompatible con el de Tutela y viceversa, pero en la que ambos confluían en su faceta protectora de asentamientos. La diferencia radicaría en que Tutela, frente a *Genius*, tendría un ámbito definido en la protección de determinadas comunidades, mientras que *Genius* se caracterizaría por su polifuncionalidad y su vinculación más estrecha con contextos y sectores militares.

Otro grupo de divinidades romanas relevante es el de las ninfas. A pesar de su diversidad en la religiosidad romana, en nuestro espacio de estudio prevalece la figura genérica de *nymphae* en relación con los medios acuáticos y con dos funciones fundamentales: el abastecimiento de agua y su capacidad curativa y salutífera. Por último, en *Gallaecia* tenemos documentada también la presencia de votos efectuados a cuatro virtudes divinizadas o dioses abstractos: *Fortuna*, *Pietas*, *Concordia* y *Victoria*. Todas responden al deseo de atraer o repeler determinadas realidades que escapaban al control de las personas, pero que pueden repercutir enormemente en su destino. Además, se corresponden con las que en mayor medida se asociaron a la figura del emperador y a la noción del bienestar derivado de su gobierno. De entre ellas, la que mayor difusión parece haber alcanzado es *Fortuna*. Junto a su faceta vinculada a los sectores del ejército y a las labores militares, el otro campo simbólico con el que se asocia en *Gallaecia* responde a inquietudes o finalidades de ámbito particular o comunitario sobre el destino de los individuos o de ciertas etapas de su vida, sus oficios o la prosperidad de edificaciones y negocios privados.

Sin embargo, la religiosidad romana no fue la única que incidió en el pensamiento simbólico del noroeste peninsular. Su carácter abierto, dinámico y receptivo quedó patente a lo largo de la Edad del Hierro a través, sobre todo, de sus relaciones con el comercio fenicio-púnico. De la mano de este, señalamos la necesaria existencia de espacios sagrados con los que articular las rutas marítimas y los enclaves de intercambio de sus navegantes. En este sentido, cuatro fueron los puntos que, en nuestra opinión, mostraban unas evidencias arquitectónicas que, unidas a una fuerte presencia de importaciones mediterráneas, en unos casos, o a la singularidad de sus estructuras o componentes, en otros, permitían hablar de espacios destinados a la celebración de cultos y rituales fenicio-púnicos. A pesar de que su número debió

de ser mucho más elevado, constituyen, en cualquier caso, realidades excepcionales, insertas en contextos igualmente atípicos; focos simbólicos aislados sin continuidad aparente a la presencia de los navegantes que los dotarían de significado.

La incorporación del noroeste al orden político romano supondrá la introducción de nuevos cultos orientales. A diferencia de los anteriores, estos consisten en realidades simbólicas más heterogéneas, de orígenes diversos, asociados a diferentes sectores sociales y con una distribución geográfica más amplia, aunque generalmente centrada en núcleos urbanos. Los que mayor relevancia alcanzaron son los vinculados con los llamados cultos mistéricos: Isis y Serapis, Mitra y Cibeles. Sus creencias incidían en la importancia del individuo y en la búsqueda de una satisfacción y salvación personal, pero, sobre todo, traían consigo una nueva noción de las divinidades como entidades más próximas a las necesidades de la gente. De este modo, se oponían a una religión galaicorromana con un carácter más comunitario y se erigían como creaciones potencialmente capaces de despertar el interés de sus habitantes.

Con todo, esto no parece haber sucedido y todas ellas compartirán con los cultos orientales de la Edad del Hierro el hecho de ser realidades aisladas y practicadas, casi en exclusiva, por los mismos individuos que las introducen y, por lo tanto, condenadas a una desaparición más o menos temprana. Esta circunstancia se evidencia en que su culto adquiere materialidad en *Gallaecia*, fundamentalmente, a través del *votum*, es decir, mediante el ritual con el que se veneraba a cualquier divinidad presente en su panteón, siendo excepcionales los casos de Isis y Serapis que contarían con un santuario y, sobre todo, el de Mitra, dotado de dos mitreos y diversas alusiones a su sacerdocio. En estos últimos casos, a través de diferentes cargos administrativos del Imperio su culto se convirtió en un instrumento cívico más y en un símbolo análogo al culto imperial, aunque subordinado a este, y de fidelidad a Roma bajo una nueva apariencia con la que se pretendía enriquecer la religión tradicional romana. De ahí su relativo y aparente éxito, pero que no evitará que sus testimonios se restrinjan a miembros de la oligarquía que querían, a través de ellos, empatizar con las devociones religiosas de ciertos emperadores de los siglos II y III.

La excepción a esta realidad la constituye el cristianismo. A pesar de sus similitudes con el resto de los cultos orientales, se trataba de una religión exclusivista, algo que llevó implícito dos elementos que, a su vez, contribuyeron a su expansión: la proliferación de mártires, fruto de unas persecuciones lideradas por autoridades romanas que trataban de paliar desequilibrios en la *pax deorum* y delitos de lesa majestad, y la documentación de milagros asociados a estos. Por otra parte, su carácter clandestino lo eximió de las obligaciones asociadas a las políticas del Imperio y, a su vez, le otorgó una imagen de estado independiente, ajeno a los problemas que la sociedad romana le podía achacar y, en cambio, una fuente de soluciones útiles que, muchas veces, iban más allá de lo meramente simbólico o religioso.

No obstante, su gran innovación fue su capacidad para pasar del ámbito místico al terrenal y del secreto a la propagación de su mensaje a través de misioneros, predicadores y redes de parentesco. Al contrario de otros credos orientales, el cristianismo no pretendía crear focos aislados de culto, sino auténticas comunidades religiosas que, a través de su estilo de vida, se proyectaran por toda la sociedad. De este modo, consiguió transformar la religión en un agente activo que contrastaba con la actitud pasiva de los cultos conocidos hasta el momento. Ya no era necesario dar algo a cambio de ser escuchado por un dios y conocer las características y funciones propias de cada divinidad para garantizar su atención. Con el cristianismo, recreando una vida acorde con los principios éticos y dogmáticos de un único dios, el fiel tenía todo cuanto necesitaba para estar en comunicación con él y conseguir su objetivo más anhelado: la salvación eterna.

Su éxito no solo le permitió expandirse por todo el Imperio, sino que le dotó de una base social tan importante que lo acabó situando como la religión de las élites aristocráticas y, finalmente, del poder imperial; momento en que su ascenso se consolidaría mediante unas políticas que lo favorecieron en detrimento de lo que comenzó a denominarse como paganismo. En las fuentes de nuestro espacio de estudio, el cristianismo irrumpe con la comunidad de Astorga-León en el siglo III, por lo que teniendo en cuenta nuestro límite cronológico del siglo V, estaremos hablando siempre de una realidad incipiente, lejos de ser general al conjunto de la sociedad y del territorio y, mucho menos, consolidada. No obstante, es posible intuir ciertas novedades en el panorama religioso y mental que imperaría a lo largo de la Edad del Hierro y que, por aquel entonces, se estaba redefiniendo tras más de dos siglos de convivencia e interacción con la cultura romana.

En el ámbito de la muerte, el proceso de materialización iniciado por la romanización contribuyó a que el cristianismo y su preferencia por la inhumación irrumpiera con rapidez en aquellos enclaves en donde sus comunidades acumularon la influencia suficiente como para manifestar sus creencias diferenciadas. Otros comportamientos asociados al cristianismo como la ausencia de ajuar o la orientación este-oeste no son tan evidentes en estos primeros momentos. Tampoco se aprecia una división clara entre necrópolis destinadas únicamente a cristianos o en las que convivirían individuos de diferentes religiosidades. Así, lo que define a las necrópolis cristianas aquí señaladas son objetos singulares vinculados al cristianismo, pero de difícil contextualización por hallarse con frecuencia en espacios redefinidos y reaprovechados como antiguas *villae*, una cronología tardía y, sobre todo, el hecho de que tengan asociado en momentos difíciles de determinar algún recinto cultural cristiano. En este sentido, la principal innovación de este cristianismo inicial parece tener como escenario la epigrafía funeraria. Aprovechando el descenso que se inicia a partir del siglo III, los escasos epitafios asociados a cristianos muestran cambios en las fórmulas empleadas, en la denominación de los individuos, en la omisión a

elementos paganos como la consagración a los dioses *Manes* o en la indicación al momento de la vida en el que tiene lugar la muerte. Todo ello mostraría un traslado de la importancia que antes se le otorgaba al cuerpo del fallecido a los cuidados del alma, la única digna de consideración para los cristianos.

En cuanto a la visión del *Más Allá*, la relevancia de los sarcófagos para su concepción parece contradecir la humildad que debería caracterizar a los cristianos durante su existencia terrenal. De hecho, su uso puede desprender una idea de salvación acorde a la tradición romana y, por ello, asociada a la memoria y al recuerdo individual entre los vivos. Con todo, el estudio de otras fuentes como las actas martiriales o escritos como los de Valerio del Bierzo describen una realidad que profundizaría en esa división escatológica del Orco entre un lugar paradisíaco y una entidad hostil y aterradora, pero adaptada ahora a los elementos descritos en las Sagradas Escrituras.

Los primeros espacios sagrados del cristianismo se relacionan estrechamente con ámbitos funerarios vinculados con élites aristocráticas, como consecuencia, tal vez, de que el mensaje de salvación y vida eterna fue el primero en ser aceptado por los fieles. De este modo, la construcción de un edificio de culto cristiano está, en muchos casos, asociada a la existencia previa de una necrópolis romana cristianizada o de una sepultura singular relacionada con un mártir o santo. Dado el carácter fragmentario de nuestros registros arqueológicos, no podemos conocer con exactitud qué elemento anticipó o contribuyó a la existencia del otro y definir sus características estructurales. Aun así, los primeros espacios sagrados del cristianismo de *Gallaecia* contarían con tres partes fundamentales: el baptisterio, la iglesia o espacio para la eucaristía y el nártex o lugar destinado a los catecúmenos. Como estancia a mayores podían disponer de un *martyrium* y, en sus alrededores, se irán configurando diversas necrópolis reservadas únicamente a cristianos, siguiendo los rasgos tradicionales de los enterramientos *ad sanctos*. Posteriormente, junto a iniciativas de diversos obispos de relevancia y a la influencia cada vez mayor de la Iglesia en la monarquía sueva, los santuarios se multiplicarán a través de espacios *ex novo*, pero, sobre todo, redefiniendo otros de gran relevancia simbólica como las *villae* o los castros.

Los principales rituales que marcaron la vida de las primeras comunidades cristianas tuvieron que ver con la recepción de los sacramentos del bautismo, la confirmación, la eucaristía, la penitencia y la extremaunción. Otros rituales importantes, pero centrados ya en un abanico social más reducido, se referían al ordenamiento eclesiástico y la fundación de espacios sagrados. Por tratarse de un cristianismo en expansión, heterogéneo, carente de una normalización definida y por suscitar múltiples conflictos personales por parte de unas élites que buscaron en él la forma de conservar sus privilegios o de incrementarlos, estos rituales se situarán en la base de múltiples movimientos definidos como heréticos. Para *Gallaecia*, los más destacados serán el priscilianismo y el arrianismo y, gracias a los concilios

convocados para su refutación y corrección, conocemos buena parte de las características que imperarían tanto en los rituales ortodoxos como heterodoxos de su territorio.

El priscilianismo no supuso ningún cambio ni modificación en las creencias y mentalidades del noroeste peninsular, más allá de una consideración por parte de ciertos sectores como una causa justa o injusta. Sin embargo, será clave para el desarrollo del cristianismo en *Gallaecia* por dos motivos fundamentales: en primer lugar, el intento de combatir una herejía a la que se le iban sumando errores dogmáticos de manera continua situó a nuestro espacio de estudio en la órbita de la cristiandad y ayudó a sentar las bases de lo que debería entenderse como dogma; en segundo lugar, el conflicto originó la configuración de nuevas sedes episcopales que contribuyeron a expandir la influencia de los obispos sobre territorios alejados de los núcleos urbanos y, con ello, su cristianización.

Con respecto al arrianismo, este se presentó en *Gallaecia* como una variante cristiana secundaria y anecdótica, centrada en la reforma sueva protagonizada por Ajax y que quizá pudo calar en ciertos sectores contrarios a la Iglesia ortodoxa. En cualquier caso, su huella solo se aprecia en aspectos superficiales del ritual del bautismo y en la formulación de ciertos salmos eucarísticos, pero sin que podamos afirmar que se tratara de una realidad extrapolable a un número importante de comunidades.

Ambos movimientos, en el fondo, son la consecuencia y el reflejo de un cristianismo que tuvo en su sacerdocio el elemento más destacado y visible. Ante el desmoronamiento de las estructuras administrativas del Imperio y el nacimiento de un nuevo orden político sancionado por la monarquía sueva, las élites vieron en el cristianismo un nuevo espacio de poder alternativo. Pese a contar con una jerarquización y unos grados preestablecidos y a la necesidad de disponer de figuras como presbíteros o diáconos, los obispos constituirán el sacerdocio mejor conocido. Este hecho es resultado de la naturaleza de unas fuentes basadas, sobre todo, en actas conciliares y, por lo tanto, derivadas de contextos a los que acudían fundamentalmente obispos. Con todo, no por ello se debe despreciar su relevancia de cara a la consolidación del cristianismo como nueva religión de *Gallaecia*. El desarrollo de los obispados será clave para expandir las creencias cristianas y para normalizar tanto su dogma como su proyección externa; es decir, sus cultos y rituales en un proceso liderado por unos obispos metropolitanos que fueron cambiando de sede: Astorga, primero, y, con posterioridad, Braga y Lugo.

Junto al destacado papel de los obispos, el desequilibrio entre la "fe verdadera" y el paganismo originado a partir de la conversión de Constantino y las políticas contrarias al paganismo de sus sucesores acabarán por invertir los papeles de una religión previamente perseguida y hostigada a una incapaz de convivir con otras devociones. No obstante, en *Gallaecia*, al menos en la antigüedad, no se llevaría a

cabo una política sistemática de destrucción de templos paganos por parte de la jerarquía eclesiástica ni de unas comunidades monásticas, inexistentes o irrelevantes. Por el contrario, las relaciones establecidas entre el Dios cristiano y las divinidades galaicorromanas parecen haber estado marcadas por los procesos de asimilación, *interpretatio* y sincretismo, en lugar de los de imposición y destrucción vividos en otros puntos del Imperio. De este modo, la Iglesia galaica optó por la idea de que, alterando costumbres, denominaciones o significados de rituales y espacios sagrados conseguiría a corto o medio plazo la conversión plena de las creencias y mentalidades de aquellos que permanecían alejados del dogma cristiano. Ello dio lugar a una solución híbrida y específica en donde santos, vírgenes y demonios acabaron revistiendo con tintes cristianos el panteón galaicorromano y, con él, sus espacios sagrados, creencias y rituales.

A lo largo de esta tesis hemos prestado atención a temas tan diversos como complejos de analizar: los orígenes del castro como sistema de asentamiento, la concepción de la muerte y los rituales funerarios de las comunidades galaicas, las modificaciones que supone la adopción de la escritura en una sociedad ágrafa, la romanización del noroeste peninsular, la irrupción y el desarrollo del cristianismo, las consecuencias de movimientos como el priscilianismo, etc. Se trata de más de mil quinientos años de historia plagados de cambios y evoluciones estudiados desde el punto de vista de las mentalidades y del pensamiento simbólico y que, en parte, explican la esencia cultural del actual noroeste peninsular y la base de muchos "mitos" arraigados entre su población.

En su transcurso nos hemos ceñido a unas fuentes limitadas, parciales y menos representativas de lo que a uno le gustaría. Con todo y a pesar de considerar que este trabajo tan solo ilumina un pequeño grano de arena de ese gran desierto que constituye la religiosidad y las mentalidades del noroeste peninsular desde la Edad del Hierro a la tardoantigüedad, también creemos firmemente que ha servido para alcanzar los objetivos propuestos para el mismo. Aun así, y tal como alegaba Flórez al justificar sus escritos:

No faltará quien repare, no solo en lo que digo, sino en lo que no digo. En esto, que es gran falta, y en aquello, que es sobra; y puede ser que se quieran propasar a la intención. Ni en lo uno ni en lo otro intento perjudicar a nadie. Propongo los fundamentos que descubro, y que me parecen más dignos y eficaces para resolver. Si otro los da mejores, yo mismo firmaré su opinión, pues busco ingenuamente la verdad (Flórez, 1748: 38).



BIBLIOGRAFÍA

- ABASCAL PALAZÓN, J. M. 1991. "La muerte en Roma: fuentes, legislación y evidencia arqueológica". En D. Vaquerizo (Coord.), *Arqueología de la muerte: metodología y perspectivas actuales*. Córdoba, pp. 205-245.
- ABASCAL PALAZÓN, J. M. 1999. *Fidel Fita (1835-1918). Su legado documental en la Real Academia de la Historia*. Madrid.
- ABASCAL PALAZÓN, J. M. 2000-2001. "La Era Consular Hispana y el final de la práctica epigráfica pagana", *Lucentum*, 19-20, pp. 5-91.
- ABÁSOLO ÁLVAREZ, J. A.; ALBERTOS FIRMAT, M. L.; ELORZA, J. C. 1975. *Los monumentos funerarios de época romana en forma de casa de la región de Poza de la Sal (Bureba-Burgos)*. Burgos.
- ABÁSOLO ÁLVAREZ, J. A.; PÉREZ RODRÍGUEZ-ARAGÓN, F. 1995. "Arqueología funeraria en Hispania durante el Bajo Imperio y la época visigoda". En C. Fernández Ibáñez, F. Pérez Losada, R. Fábregas Valcarce et al. (coords.), *Arqueoloxía da morte. Arqueoloxía da morte na Península Ibérica desde as Orixes ata o Medievo*. Xinzo da Limia, pp. 293-306.
- ABEL VILELA, A. 1996. *Guía de la muralla romana de Lugo*. Lugo.
- ABILIO BARBERO DE AGUILERA. 1986. "El priscilianismo: ¿herejía o movimiento?". En *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania Antigua*. Madrid, pp. 77-114.
- ABOAL FERNÁNDEZ, R.; AYÁN VILA, X. M.; PRIETO MARTÍNEZ, M. P. 2002. *Arqueología en la ACEGA 1: el yacimiento galaicorromano de Agro de Ouzande (Silleda, Pontevedra)*. Santiago de Compostela.
- ABOAL FERNÁNDEZ, R.; AYÁN VILA, X. M.; PRIETO MARTÍNEZ, M. P. 2003. "El área arqueológica de O Peto (Vedra, A Coruña): ¿posible explotación minero-metalúrgica prerromana?", *Era-Arqueología*, 5, pp. 104-123.
- ABOAL FERNÁNDEZ, R.; CASTRO HIERRO, V. (coords.). 2006. *O castro de Montealegre*. Noia.
- ACUÑA CASTROVIEJO, F. 1971. "Los Lares en la Galicia romana". En *Actas do II Congreso Nacional de Arqueología*. Coímbra, pp. 353-357.
- ACUÑA CASTROVIEJO, F. 1975. "Divinidades romanas en bronce del convento Bracarense", *Bracara Augusta*, 29, pp. 149-153.
- ACUÑA CASTROVIEJO, F. 1976a. "Excavaciones en el castro de "O Neixón", *Noticiario Arqueológico Hispano, Prehistoria*, 5, pp. 327-330.
- ACUÑA CASTROVIEJO, F. 1976b. *Castro Grande do Neixón. Campaña de 1976*. Informe inédito depositado en el Servizo de Arqueoloxía de la Dirección Xeral de Patrimonio Cultural de la Xunta de Galicia.
- ACUÑA CASTROVIEJO, F. 1988. "Sobre una figurita de Harpócrates hallada en Galicia", *Anejos de Gerión*, 1, pp. 137-142.

- ACUÑA CASTROVIEJO, F. 1997. "A escultura da Gallaecia". En *Galicia castrexa e romana. Galicia castreña y romana*. Santiago de Compostela, pp. 238-245.
- ACUÑA CASTROVIEJO, F.; MEIJIDE CAMESELLE, G. 1991. "Excavación arqueolóxica no castro da Graña (Toques, A Coruña)", *Arqueoloxía/Informes*, 1, pp. 51-54.
- ACUÑA CASTROVIEJO, F.; RODRÍGUEZ GARCÍA, P. 2000. "La plástica funeraria en la Galicia romana". En *Actas de la III Reunión sobre Escultura Romana en Hispania*. Córdoba, pp. 197-209.
- ACUÑA FERNÁNDEZ, P. 1977. "Contribución al estudio de las religiones romanas en Galicia: El culto a Mercurio", *Boletín Auriense*, 7, pp. 201-212.
- ADÁN ÁLVAREZ, G. E.; CID LÓPEZ, R. M. 1997. "Nuevas aportaciones sobre el culto a Mitra en Hispania. La comunidad de San Juan de la Isla (Asturias)", *MHA*, 18, pp. 257-298.
- AGUIAR, A. G. 1721. *Relação da Freiguesia de S. Pedro de Valnogueiras, concelho de Vila Real, Arzobispado de Braga, primaz das Espanhas*. Vila Real.
- AGUILERA DURÁN, T. 2014. "El rito celta de las cabezas cortadas en Iberia: revisión de un tópico historiográfico". En F. Burillo Mozota, M. Chordá Pérez (eds.), *VII Simposio sobre los celtíberos. Nuevos hallazgos. Nuevas interpretaciones*. Teruel, pp. 295-302.
- ALARCÃO, J. 1970. "Abraded and Engraved Late Roman Glass from Portugal", *Jornal of Glass Studies*, XII, pp. 28-34.
- ALARCÃO, J. 1974. *Portugal Romano*. Lisboa.
- ALARCÃO, J. 1990. "Divinidades da Beira: ensaio da geografia religiosa", *Arqueologia hoje*, 1, pp. 146-169.
- ALARCÃO, J. 1992. "A evolução da cultura castreja", *Conimbriga*, 31, pp. 39-71.
- ALARCÃO, J. 1995-1996. "As civitates do norte de Portugal", *Cadernos de Arqueologia*, 2 (12-13), pp. 25-30.
- ALARCÃO, J. 2009. "A religião de Lusitanos e Calaicos", *Conimbriga*, 48, pp. 81-121.
- ALARCÃO, J.; ETIENNE, R.; FABRE, G. 1969. "Le culte des Lares à Conimbriga", *CRAI*, pp. 213-236.
- ALARCÓN HERNÁNDEZ, C. 2014. "El culto imperial: una reflexión historiográfica", *Arys*, 12, pp. 181-212.
- ALBERT, M. 1883. *Le cult de Castor et de Pollux en Italie*. París.
- ALBERTOS FIRMAT, M. L. 1966. *La onomástica personal primitiva de Hispania Tarraconense y Bética*. Salamanca.
- ALBERTOS FIRMAT, M. L. 1974. "El culto a los montes entre los Galaicos, Astures y Berones. Algunas deidades más significativas", *Estudios de Arqueología Alavesa*, 6, pp. 147-157.
- ALBERTOS FIRMAT, M. L. 1975. "Organizaciones suprafamiliares en la España antigua", *BSEAA*, 40-41, pp. 5-66.

- ALBERTOS FIRMAT, M. L. 1977. "Perduraciones indígenas en la Galicia romana: los castros, las divinidades y las organizaciones gentilicias en la epigrafía". En *Actas del Coloquio Internacional sobre el Bimilenario de Lugo*. Lugo, pp. 17-28.
- ALBERTOS FIRMAT, M. L. 1981. "Organizaciones suprafamiliares en la Hispania Antigua (II). Las gentilidades addenda et corrigenda", *BSEAA*, 47, pp. 208-214.
- ALBERTOS FIRMAT, M. L. 1983. "Teónimos hispanos". En J. M. Blázquez Martínez, *Primitivas religiones ibéricas II. Religiones prerromanas*. Madrid, pp. 477-488.
- ALBERTOS FIRMAT, M. L. 1985. "A propósito de algunas divinidades lusitanas". En J. L. Melena Jiménez (ed.), *Symbolae Ludovico Mitxelena Septuagenario oblatae*, Vol. I. Vitoria, pp. 469-474.
- ALBOAL FERNÁNDEZ, R.; AYÁN VILA, X. M.; CRIADO BOADO, F.; PRIETO MARTÍNEZ, M. P.; TABARÉS DOMÍNGUEZ, M. 2005. "Yacimiento sin estratigrafía: Devesa do Rei, ¿Un sitio cultural de la Prehistoria Reciente y la Protohistoria de Galicia?", *Trabajos de Prehistoria*, 65 (2), pp. 165-180.
- ALDRETE, G. S. 2014. "Hammers, axes, bulls, and blood: Some practical aspects of Roman animal sacrifice", *JRS*, 104, pp. 28-50.
- ALFAYÉ VILLA, S. 2009. *Santuarios y rituales en la Hispania Céltica*. Oxford.
- ALFAYÉ VILLA, S. 2010a. "Imaginando allendes: escatología y ritual en la Céltica peninsular". En E. Ferrer Albelda, F. Lozano Gómez, J. Mazuelos Pérez (coords.), *Salvación, Infierno, Olvido. Escatología en el mundo antiguo*. Sevilla, pp. 107-137.
- ALFAYÉ VILLA, S. 2010b. "Hacia el lugar de los dioses: aproximación a la peregrinación religiosa en la Hispania indoeuropea". En F. Marco Simón, F. Pina Polo, J. Remesal Rodríguez (eds.), *Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*. Barcelona, pp. 177-218.
- ALFAYÉ VILLA, S. 2011. *Imagen y ritual en la céltica peninsular*. A Coruña.
- ALFAYÉ VILLA, S. 2012. "Religiones indígenas e identidades (étnicas) en la Hispania indoeuropea". En J. Santos Yanguas, G. Cruz Andreotti (eds.), *Romanización, fronteras y etnias en la Roma Antigua: el caso hispano*. Vitoria, pp. 309-334.
- ALFAYÉ VILLA, S. 2013. "Sobre iconografía y teonimia en el noroeste peninsular", *Palaeohispánica*, 13, pp. 189-208.
- ALFAYÉ VILLA, S.; GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, M. C.; GORROCHATEGUI, J. 2012. "Deis Queunur(is): nuevo teónimo del noroeste hispano. Relectura del ara de la Vid (Pola de Gordón, León. Hispania Citerior)", *Veleia*, 29, pp. 415-424.
- ALFAYÉ VILLA, S.; GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, M. C.; RAMÍREZ-SÁNCHEZ, M. 2014. "La arqueología del culto a las divinidades locales en el noroeste hispano". En J. M. Álvarez, T. Nogales, I. Rodà (eds.), *Actas XVIII CIAC: Centro y periferia en el mundo clásico*. Mérida, pp. 1727-1730.
- ALFAYÉ VILLA, S.; MARCO SIMÓN, F. 2008. "Religion, language and identity in Hispania: Celtiberian and Lusitanian rock inscriptions". En R. Häussler (dir.),

Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Europe romaine. Archéologie et Histoire Romaine, 17. Montagnac, pp. 281-305.

ALFAYÉ VILLA, S.; MARCO SIMÓN, F. 2014. "Santuarios en canteras y romanización religiosa en Hispania y Gallia". En J. Mangas Manjarrés, M. A. Novillo López (eds.), *Santuarios suburbanos y del territorio de las ciudades romanas*. Madrid, pp. 53-86.

ALFAYÉ VILLA, S.; RODRÍGUEZ-CORRAL, J. 2009. "Espacios liminales y prácticas rituales en el noroeste peninsular", *Palaeohispanica*, 9, pp. 107-111.

ALFÖLDY, G. 1973. *Flamines provinciae hispaniae citerioris*. Madrid.

ALFÖLDY, G. 1983. "Tarraco y la Hispania romana: cultos y sociedad". En M. Mayer, J. Gómez Pallarés (coords.), *Religio deorum. Actas del coloquio internacional de epigrafía "Culto y sociedad en Occidente"*. Sabadell, pp. 7-26.

ALFÖLDY, G. 1995. "Inscripciones, sacrificios y misterios: el santuario rupestre de Panóias/Portugal: informe preliminar", *MDAI(M)*, 36, pp. 252-258.

ALFÖLDY, G. 1997. "Die Mysterien von Panóias (Vila Real, Portugal)", *MDAI(M)*, 38, pp. 176-246.

ALFÖLDY, G. 1998a. "La Cultura Epigráfica de la Hispania Romana. Inscripciones, Autorrepresentación y orden social". En *Hispania: El legado de Roma*. Zaragoza, pp. 289-301.

ALFÖLDY, G. 1998b. "Hispania bajo los Flavios y Antoninos: consideraciones históricas sobre una época". En M. Mayer, J. M. Nolla, J. Pardo (eds.), *De les estructures indígenes a l'organització provincial romana de la Hispania citerior. Homenatge a Josep Estrada y Garriga*. Barcelona, pp. 11-32.

ALFÖLDY, G. 2001. "El nuevo edicto de Augusto de El Bierzo en Hispania". En L. Grau, J. L. Hoyas (eds.), *El bronce de Bembibre. Un edicto del emperador Augusto*. León, pp. 17-27.

ALFÖLDY, G. 2002a. "Panoias". En L. Raposo (ed.), *Religiões de Lusitania. Loquuntur saxa*. Lisboa, pp. 211-215.

ALFÖLDY, G. 2002b. *Provincia Hispania Superior*. A Coruña.

ALMAGRO GORBEA, M. 2006. "El "canto de los Responsos" de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá", *Ilu*, 11, pp. 5-38.

ALMAGRO GORBEA, M. 2007. "La etnología como fuente de estudios de la Hispania Celta". En R. Sainero Sánchez (coord.), *Pasado y presente de los estudios celtas*. Ortigueira, pp. 15-74.

ALMAGRO GORBEA, M. 2009. "La etnología como fuente de estudios de la Hispania celta", *BSEAA*, 75, pp. 91-142.

ALMAGRO GORBEA, M. 2010. "De la Épica Celta a la Épica Castellana: la literatura como nuevo campo de estudios de la Hispania céltica", *Cuadernos de arqueología de la Universidad de Navarra*, 18, pp. 9-40.

- ALMAGRO GORBEA, M.; ÁLVAREZ SANCHÍS, J. R. 1993. "La sauna de Ulaca: saunas y baños iniciáticos en el Mundo Céltico", *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, 1, pp. 177-253.
- ALMAGRO GORBEA, M.; LORRIO, A. J. 1992. "Representaciones humanas en el arte céltico de la península ibérica". En C. de la Casa (dir.), *Actas II Symposium de Arqueología Soriana*. Soria, pp. 409-451.
- ALMAGRO GORBEA, M.; MOLTÓ, L. 1992. "Saunas en la Hispania prerromana", *ETF(hist)*, 5, pp. 149-172.
- ALMAGRO GORBEA, M.; RUIZ ZAPATERO, G. (eds.). 1993. *Paleoetnología de la Península Ibérica*. Madrid.
- ALMAGRO GORBEA, M.; TORRES ORTIZ, M. 2009. "La colonización de la costa atlántica de Portugal: ¿fenicios o tartesios?", *Palaeohispánica*, 9, pp. 113-142.
- ALMEIDA, C. A. 1974. "O monumento con forno de Sanfins e as escavações de 1973". En *III Congresso Nacional de Arqueologia*. Oporto, pp. 149-172.
- ALMEIDA, C. A. B. 1990. *Proto-Histórica e Romanização da bacia inferior do Lima*. Viana do Castelo.
- ALMEIDA, C. A. B. 1996-1997. "Castro Cadém-Calvelo. Intervenção arqueológica de 1996", *Portugalia*, 16-17, pp. 119-147.
- ALMEIDA, C. A. B. 2003. *Povoamento romano do litoral minhoto entre o Cávado e o Minho. Dissertação de Doutoramento em Pré-História e Arqueologia*. Universidade de Porto.
- ALMEIDA, C. A. B. 2006. "A villa do Castellum da Fonte do Milho. Uma antepassada das actuais quintas do Douro", *Douro*, 21, pp. 209-228.
- ALMEIDA, C. A. B.; ABREU, A. A. 1987. "A Necrópole de Incineração de Gondomil, Valença", *Lucerna*, 2, pp. 187-244.
- ALMEIDA, C. A. B.; SOEIRO, T. 1980. "Sondagens nos castros de Abade de Neiva e Roriz (Barcelos, 1978)". En *Actas do Seminario de Arqueologia do Noroeste Peninsular. Vol. II*. Barcelos, pp. 29-35.
- ALMEIDA, C. A. F. 1972. "A Póvoa de Varzim e o seu aro na antiguidade", *Boletim Cultural de Póvoa de Varzim*, 11 (1), pp. 5-34.
- ALMEIDA, C. A. F. 1980. "O templo de Mozinho e o seu conjunto", *Portugalia*, 1, pp. 51-56.
- ALMEIDA, C. A. F. 1980a. "Dois capacetes e tres copos em bronze, de Castelo de Neiva", *Gallaecia*, 6, pp. 245-255.
- ALMEIDA, C. A. F.; SOEIRO, T.; ALMEIDA, C. A. B.; BAPTISTA, A. J. 1981. *Escavações arqueológicas em Santo Estêvão da Facha*. Ponte de Lima.
- ALMEIDA, C. A. F.; SOEIRO, T.; ALMEIDA, C. A. B.; BAPTISTA, A. J. 1982. "Duas datações de C. 14 para o Castro de Stº Estêvão da Facha", *Arqueologia*, 6, p. 79.

- ALONSO BURGOS, F. 2015. *Estructura social y paisaje simbólico: las comunidades astures y el Imperio Romano (siglos II a. C. – II d. C.)*. Tesis doctoral inédita depositada en la Universidad Complutense de Madrid.
- ALONSO TRONCOSO, V. 1996. "Primeras etapas en la conquista romana de Gallaecia", *Militaria*, 8, pp. 53-66.
- ALONSO VENERO, A. M. 2012. "La explicación religiosa de las catástrofes naturales: un motivo de la polémica entre cristianos y paganos en la antigüedad (s. II-IV)", *Arys*, 10, pp. 285-308.
- ALVAR EZQUERRA, J. 1981. "El culto a Isis en Hispania". En *La religión romana en Hispania: Simposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro*. Madrid, pp. 309-319.
- ALVAR EZQUERRA, J. 2001. *Los Misterios. Religiones "Orientales" en el Imperio Romano*. Barcelona.
- ALVAR EZQUERRA, J. 2008. "Los primeros Estados en la Península. Los pueblos del área mediterránea". En J. Alvar Ezquerro (coord.), *Entre fenicios y visigodos. La historia antigua de la península ibérica*. Madrid, pp. 23-62.
- ALVAR EZQUERRA, J. 2011. "O Mitreo de Lucus Augusti no contexto do mitraísmo Hispano". En C. Rodríguez Cao (coord.), *A Domus do Mitreo*. Santiago de Compostela, pp. 32-43.
- ALVAR EZQUERRA, J. 2012. *Los cultos egipcios en Hispania*. Besançon.
- ALVAR EZQUERRA, J.; MUÑIZ GRIJALVO, E. 2002. "Testimonios del culto a Isis en Hispania", en E. Ferrer Albelda (ed.), *Ex Oriente Lux: Las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica*. Sevilla, pp. 245-258.
- ALVAR NUÑO, A. 2010. *El mal de ojo en el occidente romano: materiales de Italia, norte de África, península ibérica y Galia*. Tesis doctoral inédita depositada en la Universidad Complutense de Madrid.
- ÁLVAREZ BLÁZQUEZ, J. M.; COSTAS GOBERNA, J. M.; HIDALGO CUÑARRO, J. M. 1980. *Vigo Arqueológico*. Vigo.
- ÁLVAREZ GARCÍA, J. 2014. "La consagración a Augusto en la epigrafía hispánica", *Ab Intio*, 9, pp. 3-60.
- ÁLVAREZ GONZÁLEZ, Y. 1993. "Arqueología del paisaje: modelos de ocupación y explotación de los castros del valle de Noceda (León)", *Complutum*, 4, pp. 265-278.
- ÁLVAREZ GONZÁLEZ, Y.; LÓPEZ GONZÁLEZ, L.; FERNÁNDEZ-GÖTZ, M.; GARCÍA QUINTELA, M. V. 2017. "El oppidum de San Cibrán de Las y el papel de la religión en los procesos de centralización en la Edad del Hierro", *CuPAUAM*, 43, pp. 217-239.
- ÁLVAREZ GONZÁLEZ, Y.; LÓPEZ GONZÁLEZ, L.; LÓPEZ MARCOS, M. A. 2006. "La secuencia cultural del Castro de Vilela", *CEG*, 53 (119), pp. 7-29.
- ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M. 1991. "El templo de Diana", *Cuadernos de arquitectura romana*, 1, pp. 83-93.

- ÁLVAREZ NÚÑEZ, A. 1986. *Castro de Penalba. Campaña 1983. Arqueoloxía/Memorias*, 4. Santiago de Compostela.
- ÁLVAREZ NÚÑEZ, A. 1987. "Castro de Penalba (Campo Lameiro) y Castro dos Mouros (Moraña). Campaña de Excavaciones de 1987", *El Museo de Pontevedra*, 41, pp. 99-111.
- ÁLVAREZ NÚÑEZ, A. 1991. "Castro de Penalba (Campo Lameiro, Pontevedra)", *Arqueoloxía/Informes*, 2, pp. 37-42.
- ÁLVAREZ PEÑA, A. 2002. *Celtas en Asturias*. Gijón.
- ÁLVAREZ PEÑA, A. 2007. "Elementos de la antigüedad celta en la tradición oral asturiana". En R. Sainero Sánchez (coord.), *Pasado y presente de los estudios celtas*, pp. 243-258.
- ÁLVAREZ SANCHÍS, J. R. 1993. "Los castros de Ávila". En M. Almagro Gorbea (coord.), *Los celtas: Hispania y Europa*. Madrid, pp. 255-284.
- ÁLVAREZ SANCHÍS, J. R. 2003. *Los vettones*. Madrid.
- ÁLVAREZ SORIA, I. J. 2016. "El *Rex sacrorum* ¿fenómeno romano?", *Antesteria*, 5, pp. 133-155.
- AMORIM, M. J. M. 2007. *O inventário arqueológico dos Montes do Borrelho e Moinho Velho, no âmbito do levantamento arqueológico do concelho de Vila Verde*. Vila Verde.
- ANDRÉS HURTADO, G. 2002. "Los lugares sagrados: los campamentos militares", *Iberia*, 5, pp. 137-160.
- ANDRÉS HURTADO, G. 2005. *Una aproximación a la religión del ejército romano imperial: Hispania*. Logroño.
- ANDREU PINTADO, J. 2010. "Las *cupae* hispanas: certezas y oscuridades presentes, retos futuros". En J. Andreu Pintado (ed.), *Las Cypae Hispanas. Origen, Difusión, Uso, Tipología*. Los Bañales, pp. 477-487.
- ÀNGELO, M. J. A.; LOURENÇO, A.; PEDROSA, N. G.; RIBEIRO, C. A. 2015. "Epígrafe votiva do Olival Queimado (Conventus Emeritensis)", *FE*, 127, p. 539.
- APARICIO CASADO, B. 1999. *Mouras, serpientes, tesoros y otros encantos. Mitología popular gallega*. A Coruña.
- ARCE, J. 1988. *Funus Imperatorum. Los funerales de os emperadores romanos*. Madrid.
- ARCE, J. 2006. "*Fana, Tempia, Delubra Destrui Praecipimus*: El final de los templos de la Hispania romana", *AEA*, 79, pp. 115-124.
- ARENAS-ESTEBAN, J. A.; LÓPEZ-ROMERO, R. 2010. "Celtic divine names in the Iberian Peninsula: towards a territorial analysis". En J. A. Arenas-Esteban (ed.), *Celtic religion across space and time*. Toledo, pp. 148-179.
- ARES VÁZQUEZ, N. 1962. "Santa Eulalia de Bóveda: dos lisiados y un monasterio", *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Lugo*, 7, pp. 115-123.

- ARES VÁZQUEZ, N. 1963. "Santa Eulalia de Bóveda: mensaje de la cigüeña", *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Lugo*, 7, pp. 173-182.
- ARES VÁZQUEZ, N. 1964. "Santa Eulalia de Bóveda: otro relieve en el pórtico", *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Lugo*, 7, pp. 237-246.
- ARES VÁZQUEZ, N. 2009. "Una inscripción en Sana Eulalia de Bóveda y su contexto arqueológico", *Lucensia*, 19, pp. 9-20.
- ARGOTE, J. 1732. *Memórias para a História Eclesiástica do Arcebispado de Braga, Primaz das Hespanhas*. Lisboa
- ARIAS VILAS, F. 1979. "El castro de Penarrubia (Lugo) y la novedad de su datación por C14". En *XV Congreso Nacional de Arqueología*. Zaragoza, pp. 613-622.
- ARIAS VILAS, F. 1987. "Castros lucenses de época romana", *MHA*, 8, pp. 7-16.
- ARIAS VILAS, F. 1992. "O xacemento galaico-romano de Castellós (Lugo)". En F. Acuña Castroviejo (coord.), *Finis Terrae. Estudos en lembranza do Prof. Dr. Alberto Balil*. Santiago de Compostela, pp. 225-226.g
- ARIAS VILAS, F.; LE ROUX, P.; TRANOY, A. 1979. *Inscriptions Romaines de la Province de Lugo*. París
- ARIAS VILAS, F.; VILLA VALDÉS, A. 2005. "El poblamiento romano en el territorio de los galaicos lucenses". En C. Fernández-Ochoa, P. García Díaz (eds.), *Unidad y diversidad en el Arco Atlántico en época romana. III Coloquio internacional de Arqueología en Gijón*. Gijón, pp. 297-308.
- ARIZAGA CASTRO, A.; AYÁN VILA, X. M. 2007. "Etnoarqueología del paisaje castreño: La segunda vida de los castros". En F. J. González García (coord.), *Los pueblos de la Galicia céltica*. Madrid, pp. 445-533.
- ARMADA-PITA, X. L. 2003a. "El culto a Santa Eulalia y la cristianización de Gallaecia: algunos testimonios arqueológicos", *Habis*, 34, pp. 365-388.
- ARMADA-PITA, X. L. 2003b. "Los calderos del castro de A Peneda (Redondela, Pontevedra): datos y argumentos para una revaloración", *Gallaecia*, 22, pp. 103-142.
- ARMADA-PITA, X. L. 2005. *Formas y rituales de banquete en la Hispania indoeuropea*. Tesis doctoral inédita depositada en la Universidade da Coruña.
- ARMADA-PITA, X. L. 2008. "¿Carne, drogas o alcohol? Calderos y banquetes en el Bronce Final de la Península Ibérica", *CPAG*, 18, pp. 125-162.
- ARMADA-PITA, X. L.; GARCÍA-VUELTA, O. 2006. "Symbolic Forms from the Iron Age in the North-West of the Iberian Peninsula: Sacrificial Bronzes and their problems", en M. V. García Quintela, F. G. García, F. Criado Boado (eds.), *Anthropology of the Indo-European world and material culture. Proceedings of the 5th International Colloquium of Anthropology of the Indo-European World and Comparative Mythology*. Budapest, pp. 163-178.

- ARMADA-PITA, X. L.; GARCÍA-VUELTA, O. 2014. "Os atributos do guerreiro, as ofrendas da comunidade. A interpretación dos torques a través da iconografía", *Cátedra*, pp. 57-92.
- ARMADA-PITA, X. L.; GARCÍA-VUELTA, O. 2015. "O machado figurativo de bronce da praia da Basteira (Cariño): novos datos para una revisión", *Terras de Ortegal*, 2, pp. 157-172.
- ARMADA-PITA, X. L.; GARCÍA-VUELTA, O.; GRAELLS I FABREGAT, R. 2011-2012. "Un Bronze amb motius de sacrifici del nord-oest de la Península Ibèrica al Museu Episcopal de Vic", *Quaderns del MEV*, 5, pp. 9-20.
- ARMBRUSTER, B.; PEREA, A. 2000. "Macizo/hueco, soldado/fundido, morfología/tecnología. El ámbito tecnológico castreño a través de los torques con remates en doble escocia", *Trabajos de Prehistoria*, 57(1), pp. 97-114.
- ARNOLD, B. 1999. "'Drinking the Feast': Alcohol and the legitimization of power in Celtic Europe", *CArchJ*, 9 (1), pp. 71-93.
- ARROYO DE LA FUENTE, M. A. 2002. "El culto Isíaco en el Imperio romano. Cultos diarios y rituales iniciáticos: iconografía y significado", *BAEDE*, 12, pp. 207-232.
- ARROYO DE LA FUENTE, M. A. 2006. "Iconografía de las divinidades alejandrinas", *Liceus*, pp. 1-36.
- ARRUDA, A. M. 1999-2000. *Los fenicios en Portugal. Fenicios y mundo indígena en el centro y sur de Portugal (siglos VIII-VI a. C.)*. Barcelona.
- ARRUDA, A. M.; CARRETERO POBLETE, P. A.; FREITAS, V. T. DE; SOUSA, E.; BARGÃO, P.; LOURENÇO, P.; OLIVEIRA, C. F. 2009. "Castro Marim: un santuario en la desembocadura del Guadiana". En P. Mateos Cruz, S. Celestino Pérez (eds.), *Santuarios, oppida y ciudades: arquitectura sacra en el origen y desarrollo urbano del Mediterráneo Occidental*. Madrid, pp. 29-77.
- ASSMAN, J. 2011. *Historia y Mito en el mundo antiguo. Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia*. Madrid.
- ATTRIDGE, H. W. 1978. "The Philosophical Critique of Religion under the Early Empire", *ANRW II*, 16 (1), pp. 45-78.
- AXTELL, H. L. 1907. *The deification of abstract ideas in Roman literature and inscriptions*. Chicago.
- AYÁN VILA, X. M. 2005. *Os castros de Neixón (Boiro, A Coruña)*. Noia.
- AYÁN VILA, X. M. 2008. *Os castros de Neixón II. Do espazo natural á paisaxe cultural*. Noia.
- AYÁN VILA, X. M. 2011. *Casa, familia y comunidad en la Edad del Hierro del NW*. Tesis doctoral inédita depositada en la Universidade de Santiago de Compostela.
- AYÁN VILA, X. M.; LÓPEZ BARJA, P. 2007. "Una estela funeraria inédita de Taragoña (Rianxo, A Coruña)", *ZPE*, 161, pp. 283-287.

- BAILÓN-GARCÍA, M. 2006-2007. "Aspectos de la "Fortuna Privata": Culto individual y doméstico. Popularización del culto como protección mágica", *ETF(hist)*, 19-20, pp. 229-255.
- BALBOA SALGADO, A. 2002. *A Galicia Celta. 1. A Relixión*. Santiago de Compostela.
- BALBOA SALGADO, A. 2007. *A Galicia Celta*. Santiago de Compostela.
- BALSEIRO GARCÍA, A. 2000. *Diademas áureas prerromanas. Análisis iconográfico y simbólico de la diadema de Ribadeo/Moñes*. Lugo.
- BAÑOS RODRÍGUEZ, G. 1994. *Corpus de inscripciones romanas de Galicia II. Provincia de Pontevedra*. Santiago de Compostela.
- BARRECA, F. 1986. *La civiltà fenicio-punica in Sardegna*. Sassari.
- BARROS SIVelo, R. 1875. *Antigüidades de Galicia*. A Coruña.
- BARROSO, R.; BUENO, P.; CAMINO, J.; BALBÍN, R. 2007. "Fuentenegroso (Asturias), un enterramiento del Bronce Final-Hierro en el marco de las comunidades atlánticas peninsulares", *Pyrenae*, 38 (2), pp. 7-32.
- BARTOLOMÉ ABRAIRA, R. 2008. "Primeiras valoracións da intervención realizada na Agra dos Castros, Marcelle (Lugo)", *Croa*, 18, pp. 28-33.
- BASANOFF, V. 1945. *Evocatio: étude d'un rituel militaire romain*. París.
- BAYET, J. 1984. *La religión romana. Historia política y psicológica*. Madrid.
- BEARD, M. 1991. "Writing and religion: Ancient Literacy and the function of the written word in Roman religion". En *Literacy in the Roman World*. Portsmouth, pp. 35-58.
- BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S. 1997-1998. *Religions of Rome*. 1-2. Cambridge.
- BELÉN, M. 2000. "Itinerarios arqueológicos por la geografía sagrada del extremo occidente". En B. Costa, J. H. Fernández (eds.), *Santuarios fenicio-púnicos en Iberia y su influencia en los cultos indígenas*. Ibiza, pp. 57-102.
- BELLO DIÉGUEZ, J. M.; GONZÁLEZ AFUERA, B. 2008. "Elviña, yacimiento arqueológico, investigación e intervenciones arqueológicas en el Castro de Elviña (A Coruña)", *Férvedes*, 5, pp. 329-338.
- BELTRÁN FORTES, J. 2011. "Los procesos de amortización de los soportes epigráficos en la antigüedad y en la época moderna". En J. Carbonell Manils, H. Gimeno Pascual, J. L. Moralejo Álvarez (eds.), *El monumento epigráfico en contextos secundarios. Procesos de reutilización, interpretación y falsificación*. Barcelona, pp. 41-65.
- BELTRÁN LLORIS, F. 1993. "Culto a los lares y grupos de parentesco en la Hispania indoeuropea". En M. Mayer, J. Gómez Pallares (coords.), *Religio deorum: actas del coloquio internacional de epigrafía "Culto y sociedad en Occidente"*. Tarragona, pp. 59-72.
- BELTRÁN LLORIS, F.; ORTIZ PALOMAR, E. 2002. "Burdo medugeno munus dedit. Sobre una cotícula inscrita del museo de Zaragoza", *Palaeohispánica*, 2, pp. 295-325.
- BELTRÁN LLORIS, M. 1975-1976. "Aportaciones a la epigrafía y arqueología romanas de Cáceres", *Caesaraugusta*, 39-40, pp. 19-112.

- BÉMONT, C. 1981. "Observations sur quelques divinités gallo-romaines: les rapports entre la Bretagne et le continent", *EC*, 18, pp. 65-88.
- BÉNABOU, M. 1976. *La résistance africaine à la romanisation*. París.
- BENDALA GALÁN, M. 1976. "La necrópolis de Mérida". En A. Blanco Freijeiro (ed.), *Actas del Simposio Internacional Conmemorativo del Bimilenario de Mérida*. Madrid, pp. 141-161.
- BENDALA GALÁN, M. 1999. "El vino en el ritual y el simbolismo funerarios en la Roma antigua". En *El vino en la Antigüedad romana. II Simposio Arqueología del vino*. Madrid, pp. 51-62.
- BENNET, J. A.; BERRY, J. 1995. "La cultura escrita cri en el sistema de escritura silábica". En D. R. Olson, N. Torrance (comps.), *Cultura escrita y oralidad*. Barcelona, pp. 127-144.
- BENVENISTE, E. 1983. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid.
- BERMEJO BARRERA, J. C. 1976. "Los caballos y los vientos: un mito lusitano antiguo", *HAnt*, 6, pp. 301-310.
- BERMEJO BARRERA, J. C. 1978. "La función real en la Mitología Tartésica. Gargoris, Habis y Aristeo", *Habis*, 9, pp. 215-232.
- BERMEJO BARRERA, J. C. 1981. "La función guerrera en la mitología de la Gallaecia antigua: contribución a la sociología de la cultura castreña", *Zephyrus*, 32-33, pp. 263-276.
- BERMEJO BARRERA, J. C. 1982. *Mitología y mitos de la Hispania prerromana I*. Madrid.
- BERMEJO BARRERA, J. C. 1986. *Mitología y mitos de la Hispania prerromana, II*. Madrid.
- BERMEJO BARRERA, J. C. 2008. *Sociedade e relixión na Galicia antiga*. Santiago de Compostela.
- BERMEJO BARRERA, J. C.; ROMANÍ MARTÍNEZ, M. 2014. "Et per ubi posuerintis vestros pedes iurare. La cojuración y el posible uso de los signos podomorfos en la Galicia medieval y moderna", *MDAI(M)*, 55, pp. 559-594.
- BERNARDO STEMPEL, P.; GARCÍA QUINTELA, M. V. 2008. "Población trilingüe y divinidades del castro de Lansbriga (NO de España)", *MDAI(M)*, 49, pp. 254-290.
- BERROCAL-RANGEL, L.; MARTÍNEZ, P.; RUIZ, C. (2002) *El Castiellu de Llagú. Un castro astur en los orígenes de Oviedo*. Oviedo.
- BETTENCOURT, A. M. S. 1993-1994. "A ocupação da Idade do Bronze no Castro de Lanhoso (Póvoa de Lanhoso-Braga)", *Cadernos de Arqueologia*, 10-11, pp. 153-180.
- BETTENCOURT, A. M. S. 2000a. "O mundo funerário da Idade do Ferro do Norte de Portugal: Algumas questões". En V. O. Jorge (coord.), *Actas do 3º Congresso de Arqueologia Peninsular. Vol. 5*. Vila Real, pp. 43-59.
- BETTENCOURT, A. M. S. 2000b. *O povoado de S. Julião, Vila Verde, Norte de Portugal, nos finais da Idade do Bronze e na transição para a Idade do Ferro*. Braga.

- BETTENCOURT, A. M. S. 2000c. *Estações da Idade do Bronze e Inícios da Idade do Ferro da bacia do Cávado (Norte de Portugal)*. Braga.
- BETTENCOURT, A. M. S. 2001. *O povoado da Santinha, Amares, Norte de Portugal, nos finais da Idade do Bronze*. Braga.
- BETTENCOURT, A. M. S. 2005. "O que aconteceu às populações do Bronze Final de Portugal, no segundo quartel do I milénio AC, e quando começou, afinal, a Idade do Ferro?". En *Castro, um lugar para habitar. Colóquio*. Penafiel, pp. 25-40.
- BETTENCOURT, A. M. S. 2010a. "La Edad del Bronce en el noroeste de la Península Ibérica: un análisis a partir de las prácticas funerarias", *Trabajos de Prehistoria*, 67 (1), pp. 139-173.
- BETTENCOURT, A. M. S. 2010b. "Burials, corpses and offerings in the Bronze Age of NW Iberia as agents of social identity and memory", En A. M. S. Bettencourt, M. J. Sanches, L. B. Alves, R. Fábregas Valcarce (eds.), *Conceptualising space and place on the role of agency, memory and identity in the construction of space from the Upper Palaeolithic to the Iron Age in Europe: proceedings of the XV World Congress of the International Union for Prehisotoc and Protohistoric Sciences*. Oxford, pp. 33-45.
- BETTENCOURT, A. M. S. 2013. *A Pré-Histórica do Noroeste Potuguês*. Braga.
- BETTENCOURT, A. M. S.; SANCHES, M. J. 1998. "A Idade do Bronze no Norte de Portugal: o 'discurso de recorrência'". En R. Fábregas Valcarce (ed.), *A Idade do Bronze en Galicia: novas perspectivas*. A Coruña, pp. 13-45.
- BIRLEY, E. 1974. "Cohors I Tungrorum and the Oracle of the Clarian Apollo", *Chiron*, 4, pp. 511-513.
- BISI, A. M. 1991. "Espaces et monuments sacrificiels dans la Sicilie phenicienne et punique". En R. Etienne, M. T. Le Dinamet (eds.), *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'antiquité*. Lyon, pp. 227-234.
- BLANCO FREIJEIRO, A. 1957. "Exvoto con escena de sacrificio", *Revista de Guimarães*, 67, pp. 499-516.
- BLANCO FREIJEIRO, A. 1959. "Pátera argêntea com representação de uma divindade lusitana", *Revista de Guimarães*, 59 (3-4), pp. 453-459.)
- BLANCO FREIJEIRO, A. 1971. "Monumentos romanos de la conquista de Galicia", *Habis*, 2, pp. 223-232.
- BLANCO FREIJEIRO, A. 1984. "El buey Apis en Iria Flavia (Padrón, La Coruña)", *Gallaecia*, 7-8, pp. 261-268.
- BLANCO FREIJEIRO, A.; FUSTÉ ARA, M.; GARCÍA ALÉN, A. 1961. "La necrópolis galaico-romana de la Lanzada (Noalla, Pontevedra)", *CEG*, 16 (49), pp. 141-158.
- BLANCO FREIJEIRO, A.; FUSTE ARA, M.; GARCÍA ALÉN, A. 1967. "La necrópolis galaico-romana de La Lanzada (Noalla, Pontevedra) II", *CEG*, 22 (66), pp. 5-23.
- BLANCO SANMARTÍN, M. P. 1998. "Culto a Xúpiter no convento astur: os adicantes e a súa orixe social", *Gallaecia*, 17, pp. 289-302.

- BLANCO-ROTEA, R.; BENAVIDES GARCÍA, R.; SANJURJO GARCÍA, R.; FERNÁNDEZ MOSQUERA, D. 2009. "Evolución constructiva de Santa Eulalia de Bóveda (Lugo, Galicia)", *Arqueología de la Arquitectura*, 6, pp. 149-198.
- BLANCO-ROTEA, R.; COSTA-GARCÍA, J. M.; FONTE, J.; GAGO, M.; GONÇALVES, J. A. 2016. "A Modern Age redoubt in a possible Roman camp. The relationship between two defensive models in Campos (Vila Nova de Cerveira, Minho Valley, Portugal)", *Journal of Archaeological Science: Reports*, 10, pp. 293-308.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. 1962. *Religiones primitivas de Hispania. I. Fuentes literarias y epigráficas*. Madrid.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. 1967. "Posible origen africano del cristianismo español", *AEA*, 40 (115-116), pp. 30-50.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. 1977. *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*. Madrid.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. 1983. *Primitivas religiones ibéricas. II. Religiones prerromanas*. Madrid.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. 1986. "Aportaciones a las religiones primitivas de Hispania. Teónimos addenda et corrigenda. VI", *Empúries*, 48, pp. 128-135.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. 1990. *El nacimiento del cristianismo*. Madrid.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. 1991. *Religiones en la España antigua*. Madrid.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. 1999. "Filosofía y cristianismo. El temor ante la muerte". En A. Alonso (ed.), *Amor, muerte y más allá en el judaísmo y cristianismo antiguos*. Valladolid, pp. 145-179.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. 2001. *Religiones, ritos y creencias funerarias de la Hispania prerromana*. Madrid.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. 2005. "La reacción pagana ante el cristianismo". En *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*. Madrid, pp. 157-188.
- BLOCH, R. 1960. "L'Origine du culte des Dioscures à Rome", *RPh*, 34, pp. 182-193.
- BLOCH, R. 1985. *La adivinación en la Antigüedad*. México DF.
- BODELÓN, S. 1996. "Idacio, prodigios y providencialismo en su crónica". *MHA*, 17, pp. 117-132.
- BOEHM, F. 1924. "Lares", *RE*, 12, pp. 806-833.
- BONILLA RODRÍGUEZ, A.; FÁBREGAS VALCARCE, F. 2012. *Boiro: 5000 anos de cambio climático e explotación do medio no marco de Arousa Norte. Sondaxes arqueolóxicas nos castros do Neixón (Boiro, A Coruña). Informe memoria*. Informe inédito depositado en los Servizos de Arqueoloxía de la Dirección Xeral de Patrimonio de la Xunta de Galicia.
- BONILLA RODRÍGUEZ, A.; FÁBREGAS VALCARCE, R. 2009. *Boiro: 5000 anos de cambio climático e explotación do medio no marco de Arousa Norte. Escavación arqueolóxica dun transpeto do Foxo do Castro Grande de O Neixón (Boiro, A Coruña)*.

Informe memoria. Informe inédito depositado en los Servicios de Arqueoloxía de la Dirección Xeral de Patrimonio de la Xunta de Galicia.

BONILLA RODRÍGUEZ, A.; FÁBREGAS VALCARCE, R. 2011. *Boiro: 5000 anos de cambio climático e explotación no marco de Arousa Norte. Sondaxes arqueolóxicas valorativas nos castros de O Neixón (Boiro, A Coruña). Ano 2010. Memoria técnica*. Informe inédito depositado en los Servicios de Arqueoloxía de la Dirección Xeral de Patrimonio de la Xunta de Galicia.

BONNET, C. 2006. "La religione fenicia e punica in Sicilia". En P. Anello, G. Martorana, R. Sammartano (eds.), *Ethne e religioni nella Sicilia antica. Atti del convegno (Palermo, 6-7 dicembre 2000)*. Roma, pp. 205-216.

BOSCH GIMPERA, P. 1975. *Prehistoria de Europa*. Madrid.

BOUZA BREY, F. 1946. "Vestio Aloniéco, nueva dedidad galaica", *AEA*, 19, pp. 110-116.

BOUZA BREY, F. 1969. "Mercuriolus de bronce, inédito, de Lugo", *CEG*, 24, pp. 35-40.

BOYANCÉ, P. 1972. *Études sur la religion romaine*. Roma.

BRAGA, C. V. B. 2010. *Rituais funerários en Bracara Augusta: o novo núcleo de necrópole da Via XVII*. Tese de mestrado inédita depositada en la Universidade do Minho.

BRAGA, C. V. B.; MARTINS, M. 2015. "Bracara Augusta: rituais e espaços funerários", *Férvedes*, 8, pp. 301-310.

BRAÑAS ABAD, R. 1995. *Indíxenas e romanos na Galicia céltica*. Santiago de Compostela.

BRAÑAS ABAD, R. 1999. *A organización socio-política do mundo castrexo*. Tesis doctoral inédita depositada en la Universidade de Santiago de Compostela.

BRAÑAS ABAD, R. 2000. *Deuses, heroes e lugares Sagrados na cultura castrexa*. Santiago de Compostela.

BRAÑAS ABAD, R. 2004. "A sociedade castrexa a través da epigrafía", *CEG*, 51 (117), 155-205.

BRAÑAS ABAD, R. 2005. "Arqueología versus Sentido común", *Complutum*, 16, pp. 156-169.

BRAÑAS ABAD, R. 2007. "Entre mitos, ritos y santuarios. Los dioses galaico-lusitanos". En F. J. González García (coord.), *Los pueblos de la Galicia céltica*. Madrid, pp. 377-443.

BRAVO BOSCH, M. J. 2009. "Latium Maius versus Latium Minus en la Hispania Flavia", *AFDUDC*, 13, pp. 39-56.

BREYFOGLE, T. 1995. "Magic, women and heresy in the Late Empire: The case of the Priscillianists". En M. Meyer, P. Mirecki (eds.), *Ancient magic and Ritual Power*. Leiden-Nueva York-Colonia, pp. 435-454.

- BROOD, J.; REED, J. L. (eds.). 2011. *Rome and Religion: A Cross-disciplinary Dialogue on Imperial Cult*. London.
- BRUHL, A. 1953. *Líber pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*. París.
- BÚA CARBALLO, J. C. 1997a. "Dialectos indoeuropeos na franxa occidental hispánica". En G. Pereira Menaut (coord.), *Galicia fai dous mil anos: o feito diferencial galego I, Historia*. Santiago de Compostela, pp. 51-99.
- BÚA CARBALLO, J. C. 1997b. "Hipótesis para algunas inscripciones rupestres del Occidente peninsular". En F. Beltrán Lloris, F. Villar Liébana (coords.), *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana: actas del VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*. Salamanca, pp. 309-328.
- BÚA CARBALLO, J. C. 2000. *Estudio Lingüístico de la Teonímica Lusitana-Gallega*. Tesis Doctoral inédita depositada en la Universidad de Salamanca.
- BÚA, C. 2003. "Cosus, un exemplo de epigrafía e relixión", *Boletín Auriense*, 33, pp. 147-187.
- BURRUS, V. 1995. *The Making of a Heretic: Gender, Authority and the Priscillianist Controversy*. Berkeley.
- CAAMAÑO GESTO, J. M. 1983. "Aportaciones al estudio de la cohors I Celtiberorum: una inscripción militar hallada en el campamento de Cidadela (Sobrado dos Monxes, A Coruña)", *Brigantium*, 4, pp. 61-71.
- CAAMAÑO GESTO, J. M.; FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, C. 2002. "Novedades sobre el campamento romano de Cidadela (Sobrado dos Monxes, A Coruña)". En A. Morillo (coord.), *Arqueología militar romana en Hispania*. Madrid, pp. 213-226.
- CABALLERO ZOREDA, L.; SÁNCHEZ SANTOS, J. C. 1990. "Reutilizaciones de material romano en edificios de culto cristiano". En A. Blanco González, J. M. Blázquez Martínez (eds.), *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*. Murcia, pp. 431-485.
- CABRERA DÍEZ, A. 2010. *El ritual del Sacrificio de animales en la cultura ibérica: una perspectiva arqueológica*. Tesis doctoral inédita depositada en la Universidad Complutense de Madrid.
- CAEROLS, J. J. 2011. "La doctrina de la transmigración de las almas en Roma". En A. Bernabé, M. Kahle, M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre oriente y occidente*. Madrid, pp. 351-383.
- CALO LOURIDO, F. 1993. *A cultura castrexa*. Vigo.
- CALO LOURIDO, F. 1994. *A Plástica da Cultura Castrexa Galego-Portuguesa. Tomo I-II*. A Coruña.
- CALO LOURIDO, F.; SIERRA RODRÍGUEZ, X. C. 1983. "As orixes do castrexo do Bronce Final". En G. Pereira Menaut (ed.), *Estudos de cultura castrexa e de Historia Antiga de Galicia*. Santiago de Compostela, pp. 19-85.

- CALO LOURIDO, F.; SOEIRO, T. 1986. *Castro de Baroña. Campañas 1980/84. Arqueoloxía-Memorias*. Santiago de Compostela.
- CAMINO MAYOR, J. 1992. "Excavaciones arqueológicas en castros de la Ría de Villaviciosa: un poblamiento de la Edad del Hierro". En *Excavaciones arqueológicas en Asturias, 1987-1992. Vol. 2*. Oviedo, pp. 137-144.
- CAMINO MAYOR, J. 1995. *Los castros marítimos en Asturias*. Oviedo.
- CAMINO MAYOR, J. 1999. "Excavaciones arqueológicas en castros de la ría de Villaviciosa. Precisiones cronológicas". En *Excavaciones arqueológicas en Asturias 1995-1998*. Oviedo, pp. 151-161.
- CAMINO MAYOR, J.; ESTRADA GARCÍA, R.; VINIEGRA PACHECO, Y. 2001. "El campamento romano de la Vía Carisa en Asturia Transmontana", *ETF(arqueol)*, 15, pp. 261-276.
- CAMINO MAYOR, J.; ESTRADA, R.; VINIEGRA, Y. 2009. "El castro inacabado de La Forca (Grado, Asturias). Un dominio territorial frustrado", *Trabajos de Prehistoria*, 66 (1), pp. 145-159.
- CAMINO MAYOR, J.; PERALTA LABRADOR, E.; TORRES MARTÍNEZ, J. F. (eds.). 2015. *Las Guerras Astur-Cántabras*. Gijón.
- CAMPOS MÉNDEZ, I. 2006. *El dios Mitra. Los orígenes de su culto anterior al mitraísmo romano*. Las Palmas de Gran Canaria.
- CAMPOS MÉNDEZ, I. 2007. *El culto del dios Mithra en el antiguo Irán y en el Imperio romano: análisis y revisión de los elementos de continuidad*. Las Palmas de Gran Canaria.
- CANCELA RAMÍREZ DE ARELLANO, M. L. 2002. "Aspectos monumentales del mundo funerario hispano". En D. Vaquerizo Gil (coord.), *Espacios y usos funerarios en el Occidente romano: Actas del Congreso Internacional celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Córdoba*. Córdoba, pp. 163-180.
- CANDELAS COLODRÓN, C. 2004. *O Cronicón de Hidacio. Bispo de Chaves*. A Coruña.
- CANDELAS COLODRÓN, C. 2006. *O mundo de Hidacio de Chaves*. Santiago de Compostela.
- CANFORA, L. 2014. *Julio César. Un dictador democrático*. Barcelona.
- CANO PAN, J. A. 2012. *Punta de Muros: un poblado fortificado de finales de la Edad del Bronce*. A Coruña.
- CANO PAN, J. A.; GÓMEZ FILGUEIRAS DE BRAGUE, F. 2010. "El yacimiento de Punta de Muros: un poblado de producción metalúrgica en el NO de la Península Ibérica", *Anuario Brigantino*, 33, pp. 27-56.
- CANTINELA, R. 1995. "Un obolo per Caronte?". En *Caronte. Un obolo per l'aldilà, La Parola del Passato*. Napoli, pp. 165-177.
- CANTO, A. M. 2009. "Un mito homérico en Ibéria: Zephyrus y las yeguas de Olisipo. Nuevos textos y ensayo de explicación desde la genómica". En J. G. Gorges, J.

- D'Encarnação, T. Nogales Basarrate, A. Carvalho (coords.), *Lusitânia romana-entre o mito e a realidade*, Cascais, pp. 165-218.
- CANTÓN, M. 2001. *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona.
- CARAMÉS MOREIRA, V.; RODRÍGUEZ CALVIÑO, M. 2002. "A necrópole romana de Feás (Lalín, Pontevedra)", *Descubriendo*, 4, pp. 43-54.
- CARBAJAL SOBRAL, J. 1999. *Los concilios de Braga en los siglos VI y VII, reflejo de la vida en la Gallaecia de la época*. Porriño.
- CARBALLO ARCEO, L. X. 1986. *Povoamento castrexo e romano da Terra de Trasdeza*. A Coruña.
- CARBALLO ARCEO, L. X. 1990. "Los castros de la cuenca media del río Ulla y sus relaciones con el medio físico", *Trabajos de Prehistoria*, 47, pp. 161-199.
- CARBALLO ARCEO, L. X. 1996a. "Os castros galegos: espacio e arquitectura", *Gallaecia*, 14-15, pp. 309-357.
- CARBALLO ARCEO, L. X. 1996b. "O espacio na cultura castrexa galega". En J. M. Hidalgo Cuñarro (coord.), *A cultura castrexa galega a debate*. Tui, pp. 107-138.
- CARBALLO ARCEO, L. X. 1997a. "Excavación dos castros do Marco e de Cartimil no val do Deza", *Gallaecia*, 16, pp. 231-264.
- CARBALLO ARCEO, L. X. 1997b. *Inventario de Xacementos Arqueolóxicos da Xunta de Galicia. Oia*. Santiago de Compostela.
- CARBALLO ARCEO, L. X. 1998. "A agricultura en Castrovite (Orazo, A Estrada) durante a Idade do Ferro", *A Estrada, Miscelánea Histórica e Cultural*, 1, pp. 9-25.
- CARBALLO ARCEO, L. X. 2000. *Os castros galegos*. Vigo.
- CARBALLO ARCEO, L. X. 2002. *A cultura castrexa na bacía media do río Ulla*. Lalín.
- CARBALLO ARCEO, L. X. 2004. "Cerámica de la Edad del Hierro. Excavaciones arqueológicas en el castro da Punta do Muíño, Alcabre, Vigo". En F. Singul, J. Suárez Otero (eds.), *Hasta el confín del mundo: diálogos entre Santiago y el mar*. Vigo, p. 28.
- CARBALLO ARCEO, L. X.; CONCHEIRO, A.; REY CASTIÑEIRA, J. 2003. "A introducción do muíño circular en Galicia", *Brigantium*, 14, pp. 97-108.
- CARDERO LÓPEZ, J. L. 1980. "Breve estudio arqueológico de las Islas Cíes", *Memoria del Museo y Archivo Histórico Diocesano*, 3, pp. 339-373.
- CARDÍM RIBEIRO, J. 2013. "‘Damos-te esta ovelha, ó Trebopala’ A invocatio lusitana de Cabeço das Fráguas (Portugal)", *Palaeohispánica* 13, pp. 237-256.
- CARDONA, G. R. 1994. *Antropología de la escritura*. Barcelona.
- CARDOSO, M. 1931. "A última descoberta arqueológica na Citânia de Briteiros e a interpretação da "Pedra Formosa"", *Revista de Guimarães*, 41 (1-2), pp. 55-60 y (3), pp. 201-260.
- CARDOSO, M. 1932. "A última descoberta arqueológica na Citânia de Briteiros e a interpretação da "Pedra Formosa" (cont.)", *Revista de Guimarães*, 42 (1-2), pp. 7-25 y (3-4), pp. 127-139.

- CARDOSO, M. 1946. "Carrito votivo de bronce, del Museo de Guimarães (Portugal)", *AEA*, 19, 1-28.
- CARDOSO, M. 1951. "Escavações na Citânia de Briteiros", *Revista de Guimarães*, 61 (3-4), pp. 455-472.
- CARDOSO, M. 1972. *Catálogo do Museu de Martins Sarmento*. Guimarães.
- CARDOSO, M. 1976. *Citânia de Briteiros e castro de Sabroso*. Guimarães.
- CARDOSO, M. 1985. *Catálogo do Museu de Martins Sarmento. Secção de epigrafia latina e de escultura antiga*. Guimarães.
- CARIDAD ARIAS, J. 1999. *Cultos y divinidades de la Galicia prerromana a través de la toponimia*. A Coruña.
- CARNEIRO, A.; ENCARNAÇÃO, J.; OLIVEIRA, J.; TEIXEIRA, C. 2008. "Epígrafe votiva de Arronches notícia da sua identificação". En F. Oliveira, C. Teixeira, P. B. Dias (eds.), *Espaços e Paisagens. Antiguidade clássica e heranças contemporâneas*. Évora, pp. 99-105.
- CARNEIRO, B. S. 2005. "Novos contributos para a epigrafia de Aquae Flaviae-achados fortuitos 1999-2005", *Aquae Flaviae*, 33, pp. 131-139.
- CARNEIRO, S. F. G. 2009. "A necrópole romana do Largo das Freiras em Chaves", *Aquae Flaviae*, 41, pp. 375-384.
- CARPENA GÓMEZ, P. M. 1996. "Mitos tartésicos. Gárgoris y Habis o la cuestión del incesto", *Tabona*, 9, pp. 263-272.
- CARREÑO GASCÓN, M. C. 1985. *Castro de Saceda, Cualedro (Orense). Campaña de 1985*. Memoria de excavación inédita depositada en el Servizo de Arqueoloxía da Dirección Xeral de Patrimonio Cultural da Xunta de Galicia.
- CARREÑO GASCÓN, M. C. 1986. *Castro de Saceda, Cualedro (Orense). Campaña de 1986*. Memoria de excavación inédita depositada en el Servizo de Arqueoloxía da Dirección Xeral de Patrimonio Cultural da Xunta de Galicia.
- CARREÑO GASCÓN, M. C. 1991. "Castro de Saceda". En *Arqueoloxía/informes 2. Campaña de 1988*. Santiago de Compostela, pp. 59-61.
- CARRETERO VAQUERO, S.; ROMERO CARNICERO, M. V. 1996. *Los Campamentos Romanos de Petavonium (Rosinos de Vidriales, Zamora)*. Zamora.
- CARRIEDO TEJEDO, M. 2004. "Cuarenta obispos de Galicia, de 561 a 711 (anteriores a la invasión musulmana)", *Estudios mindonienses*, 20, pp. 773-847.
- CARRO OTERO, J. 1968. "Esqueleto prehistórico del castro de Meirás", *CEG*, 23 (69), pp. 115-119.
- CARRO OTERO, J. 1984. "El ritual funerario en la necrópoles de Adro Vello", *Disque*, 10, pp. 54-55.
- CARRO OTERO, J. 1989a. "16. Xacemento antro-po-arqueolóxico de Adro Vello (San Vincenzo de O Grove, Pontevedra). Campaña 1987", *Arqueoloxía. Informes*, 1, pp. 86-92

- CARRO OTERO, J. 1989b. "17. Xacemento antro-po-arqueolóxico de Adro Vello (San Vicenzo de O Grove, Pontevedra). Campaña 1988", *Arqueoloxía. Informes*, 2, pp. 93-99.
- CARRO OTERO, J.; VARELA OGANDO, M. L. 1986. "Dos yacimientos antropológicos asturcienses del siglo V". En *Actas del I Congreso Internacional Astorga Romana*. Astorga, pp. 305-307.
- CARROCERA FERNÁNDEZ, E. 1995. "El territorio de los astures: los castros". En *Astures: Pueblos y Culturas en la frontera del Imperio Romano*. Gijón, pp. 52-65.
- CARROLL, M. 2011. "Death and society: social and economic aspects of death in the Roman world". En J. Andreu Pintado, D. Espinosa Espinosa, S. Pastor (coords.), *Mors omnibus instat. Aspectos arqueológicos, epigráficos y rituales de la muerte en el Occidente Romano*. Madrid, pp. 23-49.
- CARVALHO, H. P. A. 1991-1992. "Materiais inéditos das necrópoles romanas de Garfe e Brunhais. Póvoa de Lanhoso", *Cadernos de Arqueologia*, 8-9, pp. 159-176.
- CASADESÚS BORDOY, F. 2011. "Pitágoras y el concepto de transmigración". En A. Bernabé, M. Kahle, M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre oriente y occidente*. Madrid, pp. 211-232.
- CASADESÚS BORDOY, F. 2011. "Platón y la noción de transmigración de las almas". En A. Bernabé, M. Kahle, M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre oriente y occidente*. Madrid, pp. 283-304.
- CASAL GARCÍA, R. 1981. "La iconografía de Némesis en la gléptica romana". En *La religión romana en Hispania: Simposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro*. Madrid, pp. 111-120.
- CASAL GARCÍA, R. 1997. "As xoias e adornos romanos en Galicia". En *Galicia castrexa e romana. Galicia castreña y romana*. Santiago de Compostela, pp. 267-273.
- CASEAU, B. 2001. "Le desacralización des espaces et des objets religieux païens durant l'Antiquité Tardive". En M. Kaplan (dir.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident, Études Comparées*. París, pp. 61-123.
- CASTAINGTS TEILLERY, J. 2011. *Antropología simbólica y neurociencia*. Barcelona.
- CASTILLO LÓPEZ, A. 1925. "Un crismón del siglo V", *Boletín de la Real Academia Gallega*, 20, pp. 227-235.
- CASTILLO LÓPEZ, A. 1932. *La arquitectura en Galicia, Geografía General del Reino de Galicia*. Barcelona.
- CASTILLO, C. 1993. "Los pontífices de la Bética". En M. Mayer (ed.), *Religio Deorum: Actas del coloquio internacional de epigrafía. Culto y sociedad en Occidente*. Sabadell, pp. 83-93.
- CASTRO PÉREZ, L. 1990. *Os torques prehistóricos*. Santiago de Compostela.
- CASTRO VIGO, E. 2009. "Un nuevo ejemplar de los llamados bronce votivos sacrificiales", *Gallaecia*, 28, pp. 131-138.

- CEBALLOS HORNERO, A.; CEBALLOS HORNERO, D. 2003. "Los espectáculos del anfiteatro en Hispania", *Iberia*, 6, pp. 57-70.
- CENTENO, R. M. S. 1987. *Circulação monetária no noroeste de Hispania até 192*. Porto.
- CHADWICK, H. 1978. *Prisciliano de Ávila. Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*. Madrid
- CHAMOSO LAMAS, M. 1952. "Sobre el origen del monumento soterrado de Santa Eulalia de Bóveda (Lugo)", *CEG*, 7 (22), pp. 231-251.
- CHAMOSO LAMAS, M. 1953. "Hallazgos arqueológicos en Tines (La Coruña)", *CEG*, 8 (24), pp. 151-153.
- CHAMOSO LAMAS, M. 1954-1955. "Excavaciones arqueológicas en la citania de San Cibrán de Las y en el poblado y explotación minera de oro de época romana de Barbantes (Orense)", *Noticiario Arqueológico Hispano*, 3-4, pp. 114-130
- CHAMOSO LAMAS, M. 1956. "Excavaciones arqueológicas en la Catedral de Santiago, 1949-1950", *Compostellanum*, 1, pp. 349-440 y 803-856.
- CHAMOSO LAMAS, M. 1957. "Excavaciones arqueológicas en la Catedral de Santiago (2º fase)", *Compostellanum*, 2, pp. 575-678.
- CHAMOSO LAMAS, M. 1962. "El Castro de Elviña (La Coruña)", *Academia*, 15, pp. 59-61.
- CHAMOSO LAMAS, M. 1976. "Excavaciones arqueológicas en la iglesia y atrio de San Bartolomé de Rebordanes de Tuy (Pontevedra)", *Noticiario Arqueológico Hispano*, 4, pp. 323-334.
- CID LÓPEZ, R. M. 1981. "Una manifestación del culto a los Dióscuros: las inscripciones de Villalís", *MHA*, 5, pp. 115-124.
- CLAUSS, M. 1999. *Kaiser und Gott: Herrscherkult im Römischen Reich*. Stuttgart-Leipzig.
- CLAVERIA NADAL, M. 2000. "El sarcófago romano. Cuestiones de tipología, iconografía y centros de producción". En J. M. Noguera Celdrán, E. Conde Guerri (eds.), *El sarcófago romano. Contribuciones al estudio de su tipología, iconografía y centros de producción*. Murcia, pp. 19-50.
- COCCO, V. 1957. "Flumen Banduge. Contributo allo studio dell'ambiente linguistico prelatino della Lusitania", *Revista Portuguesa de Filologia*, 8, pp. 1-38.
- COCO, A. 2016. "Enrique Alarcón: en el siglo II ya se rendía un culto funerario al Apóstol en Santiago", *ABC*, Galicia, 2 de octubre de 2016.
- COFFYN, A. 1985. *Le Bronze Final Atlantique dans la Peninsule Iberique*. París.
- COLES, J. 1977. "Parade and display: experiments in Bronze Age Europe". En V. Markotic (ed.), *Ancient Europe and the Mediterranean. Studies presented in honour of Hugh Hencken*. Warminster, pp. 51-58.
- COLLADO CENZANO, L. V. 2003. "Las divinidades indígenas protectoras de núcleos de población en la Hispania Romana", *Iberia*, 6, pp. 41-56.

- COMBERT-FARNOLIX, B. 1980. *Mercure romain. Le culte public de Mercure et la fonction mercantile à Rome de la République archaïque à l'époque augustéenne*. Roma.
- CONCHEIRO COELLO, A. 2008a. *Sondaxes arqueolóxicas na Cruz do Castro (Carballedo, Cotobade)*. Informe-Memoria técnica. Informe inédito depositado en Servizo de Arqueoloxía de la Dirección Xeral de Patrimonio Cultural de la Xunta de Galicia.
- CONCHEIRO COELLO, A. 2008b. *Castro do Achadizo. Cutura material, economía e subistencia na Idade do Ferro. Memoria das excavacións 1991-1994*. Boiro.
- CONCHEIRO COELLO, A. 2009a. *Sondaxes arqueolóxicas no xacemento de Valdamio, Ríós (Ourense)*. Actuación 1996. Memoria técnica. Informe inédito depositado en el Servizo de Arqueoloxía de la Dirección Xeral de Patrimonio Cultural de la Xunta de Galicia.
- CONCHEIRO COELLO, A. 2009b. *Escavación arqueolóxica na Cruz do Castro (Carballedo, Cotobade)*. Actuación 2009. Memoria técnica. Informe inédito depositado en el Servizo de Arqueoloxía de la Dirección Xeral de Patrimonio Cultural de la Xunta de Galicia.
- CONCHEIRO COELLO, A. 2011. *Valdamio: un asentamento atípico da Idade do Ferro na montaña oriental Ourensá*. Ponencia impartida en el curso *Castros de Interior: A Idade do Ferro do N.O. peninsular a través do exemplo limiao*. Vigo.
- CONDE-VALVÍS FERNÁNDEZ, F. 1950-1951. "La "Cibdá" de Armeá en Santa Mariña de Augas Santas", *Boletín del Museo Arqueológico Provincial de Ourense*, 6, pp. 25-89.
- CONDE-VALVÍS FERNÁNDEZ, F. 1955. "Las termas romanas de la "Cibdá" de Armea en Santa María (sic) de Aguas Santas". En *III Congreso Nacional de Arqueología*. Zaragoza, pp. 432-446.
- CONDE-VALVÍS FERNÁNDEZ, F. 1959. "Dos villas romanas de la Cibdá de Armeá, en Santa Mariña de Aguas Santas", *Revista de Guimarães*, 69, pp. 472-500.
- CONTADOR DE ARGONTE, G. 1832. *Memorias del Arzobispado de Braga*. Braga.
- CONTI, M. 2010. *Priscillian of Avila. The Complete Works*. Oxford.
- CONTRERAS VALVERDE, J.; RAMOS ACEBES, G.; RICO RICO, I. 1992. *Diccionario de la Religión Romana*. Madrid.
- CORZO SÁNCHEZ, R. 2000. "El santuario de La Algaida (Sanlúcar de Barrameda, Cádiz) y la formación de sus talleres artesanales". En B. Costa, J. H. Fernández (eds.), *Santuarios fenicio-púnicos en Iberia y su influencia en los cultos indígenas*. Ibiza, pp. 147-183.
- COSTA Y MARTÍNEZ, J. 1917. *La religión de los celtíberos y su organización política y civil*. Madrid.
- COSTA-GARCÍA, J. M. 2016. "Presencia militar romana en la Chana (Castrocalbón, León)", *Nailos*, 3, pp. 47-85.

COSTA-GARCÍA, J. M.; FONTE, J.; GAGO, M.; MENÉNDEZ BLANCO, A.; ÁLVAREZ MARTÍNEZ, V. 2016a. "Hallazgos arqueológicos recientes para el estudio de la presencia militar romana en el oriente gallego", *Gallaecia*, 35, pp. 39-70.

COSTA-GARCÍA, J. M.; FONTE, J.; MENÉNDEZ BLANCO, A.; GONZÁLEZ ÁLVAREZ, D.; GAGO, M.; BLANCO-ROTEA, R.; ÁLVAREZ MARTÍNEZ, V. 2016b. "Roman military settlements in the Northwest of the Iberian Peninsula. The contribution of historical and modern aerial photography, satellite imagery and airborne LiDAR", *AARGnews*, 52, pp. 43-51.

CRESPO LOSADA, M. J. 2009. *Traducción y comentario filológico del "Tractatus Primus" de Prisciliano de Ávila, intitulado "Liber Apologeticus"*. Tesis doctoral inédita depositada en la Universidad Complutense de Madrid.

CRIADO BOADO, F. 1993. "Espacio monumental y paisajes prehistóricos en Galicia". En Asociación Galega de Historiadores (ed.), *Concepcións espaciais e estratexias territoriais na historia de Galicia*. Santiago de Compostela, pp. 23-54.

CRIADO BOADO, F.; AYÁN VILA, X. M. 2012a. *Campo de traballo arqueolóxico no castro grande de O Neixón 2004. Sondaxes e escavación arqueolóxica no castro Grande de o Neixón (Boiro, A Coruña). Memoria técnica*. Informe inédito depositado en el Servicio de Arqueoloxía de la Dirección Xeral de Patrimonio Cultural de la Xunta de Galicia.

CRIADO BOADO, F.; AYÁN VILA, X. M. 2012b. *Escavación arqueolóxica no Castro Grande de Neixón (Boiro, A Coruña). Campaña 2005. Memoria técnica*. Informe inédito depositado en el Servicio de Arqueoloxía de la Dirección Xeral de Patrimonio Cultural de la Xunta de Galicia.

CRIADO BOADO, F.; AYÁN VILA, X. M. 2012c. *Escavación arqueolóxica no Castro Grande de Neixón (Boiro, A Coruña). Campaña 2006. Memoria técnica*. Informe inédito depositado en el Servicio de Arqueoloxía de la Dirección Xeral de Patrimonio Cultural de la Xunta de Galicia.

CRIADO BOADO, F.; AYÁN VILA, X. M. 2012d. *Escavación arqueolóxica no Castro Grande de Neixón (Boiro, A Coruña). Campaña de 2008. Memoria técnica*. Informe inédito depositado en el Servicio de Arqueoloxía de la Dirección Xeral de Patrimonio Cultural de la Xunta de Galicia.

CRIADO BOADO, F.; AYÁN VILA, X. M.; GONZÁLEZ PÉREZ, L. 2012. *Escavación arqueolóxica no Castro Grande de Neixón (Boiro, A Coruña). Campaña 2007. Memoria técnica*. Informe inédito depositado en el Servicio de Arqueoloxía de la Dirección Xeral de Patrimonio Cultural de la Xunta de Galicia.

CRIADO BOADO, F.; BONILLA RODRÍGUEZ, A.; CERQUEIRO LANDIN, D.; DÍAZ VÁZQUEZ, M.; GONZÁLEZ MÉNDEZ, M.; INFANTE ROURA, F.; MÉNDEZ FERNÁNDEZ, F.; PENEDO ROMERO, R.; RODRÍGUEZ PUENTES, E.; VAQUERO LASTRES, J. 1991. *Arqueología del Paisaje. El área Bocelo-Furelos entre los tiempos*

- paleolíticos y medievales (Campañas de 1987, 1988 y 1989)*. Santiago de Compostela.
- CUMONT, F. 1956. *Les mystères de Mithra*. Bruselas.
- CUMONT, F. 1966. *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*. París.
- CUNHA, D. 1634. *História Eclesiástica do Arcebispado de Braga*. Braga.
- CURADO, F. P. 1984. "Aras a Laepus procedentes de Pousafoles, Sabugal", *FE*, 7, p. 28.
- CURRÁS REFOJOS, B. 2014. *Transformaciones sociales y territoriales en el Baixo Miño entre la Edad del Hierro y la integración en el Imperio Romano*. Tesis doctoral inédita depositada en la Universidade de Santiago de Compostela.
- CUTRONI, A.; ITALIA, A.; LIMA, D.; TUSA, V. 1994. *Solunto*. Roma.
- D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, H. 1996. *El ciclo mitológico irlandés y la mitología céltica*. Barcelona.
- DARK, P. 2000. *Environment of Britain in the first millenium A. D.* London.
- DAVID, P. 1947. *Études Historiques sur la Galice et le Portugal du VI au XII siècle*. París.
- DELGADO BORRAJO, M.; GRANDE RODRÍGUEZ, M. 2009. "La Gallaecia antigua: diversidad, paisaje rural, estructura social y poblamiento", *Herakleion*, 2, pp. 61-92.
- DELGADO DELGADO, J. A. 1998. *Elites y organización de la religión en las provincias romanas de la Bética y las Mauritánias: sacerdotes y sacerdocios*. Oxford.
- DELGADO GÓMEZ, J. 1984. "La Biblia en la Iconografía pétrea lucense, ficha nº 4: El crismón de Quiroga", *Boletín del Museo Provincial de Lugo*, 11, pp. 85-105.
- DELGADO GÓMEZ, J. 1987. *La crucifixión de la Iglesia de Hospital do Incio. Una muestra de arte indígena paleocristiano de Galicia*. A Coruña.
- DELGADO GÓMEZ, J. 1997. "O conxunto paleocristián de Temes". En *Galicia castrexa e romana. Galicia castreña y romana*. Santiago de Compostela, pp. 298-303.
- DERKS, T. 1998. *Gods, Temples and Ritual Practice. The transformations of Religious Ideas and values in Roman Gaul*. Amsterdam.
- DESBORDES, F. 1995. *Concepciones sobre la escritura en la Antigüedad Romana*, Barcelona.
- DÍAS, L. A. T. 1997. *Tongobriga*. Lisboa.
- DÍAZ SANTANA, B. 1997. "Ofrendas, asentamientos y humedales: sistemas de control territorial en el occidente de la península ibérica", *SPAL*, 6, pp. 53-65.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. 1967. "En torno a los orígenes del cristianismo hispánico". En J. M. Gómez-Tabanera (ed.), *Las raíces de España*. Madrid, pp. 423-443.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. 1973. "Los orígenes cristianos de la península vistos por algunos textos del siglo VII", *CEG*, 28 (86), pp. 277-284.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. 1977. "Orígenes cristianos en Lugo". En *Actas del Coloquio Internacional sobre el Bimilenario de Lugo*. Lugo, pp. 237-250.

- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. 1983. "Sobre la implantación del latín en la sociedad galaico-romana". En G. Pereira Menaut (ed.), *Estudios de cultura castrexa e historia antiga de Galicia*. Santiago de Compostela, pp. 283-293.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. 1985. *Visiones del Más Allá en Galicia durante la Alta Edad Media*. Santiago de Compostela.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. 1995. "Notas sobre el distrito de Lugo en la época sueva", *Helmántica*, 46 (139-141), pp. 227-242.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. 2002. "La Diócesis de Iria-Compostela hasta 1100". En J. García Oro (coord.), *Iglesias de Lugo, Mondoñedo-Ferrol y Oresne*. Madrid, pp. 386-393.
- DÍAZ, P. C. 2011. *El reino suevo (411-585)*. Madrid.
- DÍAZ, P. C.; TORRES, J. M. 2000. "Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VII)". En R. Teja, J. Santos Yanguas (coords.), *El cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*. Vitoria-Gasteiz, pp. 235-261.
- DÍAZ-FIERROS VIQUEIRA, F. 1996. "Clima e solos de Galicia na época romana". En A. Rodríguez Colmenero (coord.), *Lucus Augusti. I. El amanecer de una ciudad*. A Coruña, pp. 9-24.
- DIEGO SANTOS, F. 1984. *Epigrafía romana de Asturias*. Oviedo.
- DIETLER, M. 1990. "Driven by Drink: the Role of Drinking in the Political Economy and the Case of early Iron Age France", *Journal of Anthropological Archaeology*, 9, pp. 352-406.
- DIETLER, M. 1996. "Feasts and Commensal Politics in the Political Economy. Food, Power and Status in Prehistoric Europe". En P. Wiesner, W. Schiefelhövel (eds.), *Food and the Status Quest: An Interdisciplinary Perspective*. Providence, Rhode Island, pp. 127-152.
- DIETLER, M. 1999. "Rituals of commensality and the politics of state formation in the princely societies of early Iron Age Europe". En P. Ruby (ed.), *Les princes de la Protohistoire et l'émergence de l'état*. Napoli, pp. 135-152.
- DIETLER, M.; HAYDEN, B. (eds.) 2001. *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics and Power*. Washington.
- DÍEZ DE VELASCO, F. P. 1985. "Balnearios y dioses de las aguas termales en Galicia romana", *AEA*, 58, pp. 69-98.
- DÍEZ DE VELASCO, F. P. 1998. *Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de África en el mundo antiguo*. Madrid.
- DÍEZ DEL CORRAL CORREDOIRA, P. 2004. "El mar en el fin del mundo: océano en la musivaria de Gallaecia", *Gallaecia*, 23, pp. 35-56.
- DÍEZ PLATAS, F. 1987. *Catálogo e iconografía de las ninfas en la Hispania romana*. Madrid.
- DÍEZ PLATAS, F. 1989. "Acerca de la "inmortalidad" de las ninfas". En *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos. Vol. 3*. Madrid, pp. 91-96.

- DÍEZ PLATAS, F. 2002. "Breviario de imágenes paganas: la iconografía de los dioses y el mito en la Galicia romana", *Semata*, 14, pp. 207-251.
- DÍEZ PLATAS, F. 2005. "Sólo imágenes para la muerte: la cuestión de las estelas bifrontes galaicorromanas", *Semata*, 17, pp. 61-74.
- DINIS, A. P. 1993. *Ordenamento do território do Baixo Ave no I milénio A. C.* Dissertação de mestrado inédita depositada en la Universidade do Porto.
- DINIS, A. P. 1993-1994. "Artefactos metálicos en bronce do Castro de Penices (Vila Nova de Famalição). Abordagem aos métodos de análise em Paleometalurgia", *Cadernos de Arqueologia*, 10-11, pp. 261-278.
- DINIS, A. P. 2001. *O povoado da Idade do Ferro do Crastoeiro (Modim de Basto, Norte de Portugal)*. Braga.
- DOMASZEWSKI, A. 1895. *Die Religion des römischen Heeres*. Tréveris.
- DOMERGUE, C.; SILLIERES, P.; MARTIN, T. 1977. *Minas de oro romanas de la Provincia de León. I-II*. Madrid.
- DOMINGO MAGAÑA, J. A. 2011. *Capiteles tardorromanos y visigodos en la península ibérica (siglos IV-VIII d. C.)*. Tarragona.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J. 2010. "La prostitución sagrada en el Mediterráneo antiguo, entre la marginalidad y la integración". En M. A. Domínguez Arranz (coord.), *Mujeres en la antigüedad clásica: género, poder y conflicto*. Madrid, pp. 77-102.
- DOMÍNGUEZ PÉREZ, J. C. 2005. "Gallaecia Poena. Avance para una definición no esencialista del Hierro final noroccidental", *Gallaecia*, 24, pp. 35-60.
- DOMÍNGUEZ PÉREZ, J. C. 2006. "La ruta púnica hacia el extremo occidente noratlántico", *Gallaecia*, 25, pp. 45-63.
- DONATI, A. 2002. *Epigrafia romana: la comunicazione nell'antichità*. Bolonia.
- DOPICO CAÍNZOS, M. D. 1986. "Los conventus iuridici. Origen, cronología y naturaleza histórica", *Gerión*, 4, pp. 265-283.
- DOPICO CAÍNZOS, M. D. 1988. *La Tabula Lougeiorum. Estudios sobre la implantación romana en Hispania*. Vitoria.
- DOPICO CAÍNZOS, M. D. 2006. "Política imperial y romanización: el papel del emperador Augusto en la transformación de los pueblos indígenas del noroeste hispano", *Gallaecia*, 25, pp. 427-443.
- DOPICO CAÍNZOS, M. D. 2009. "As transformações dos pobos do noroeste hispánico na época de Augusto: a evidencia epigráfica". En D. Dopico Caínzos, P. Rodríguez Álvarez, M. Villanueva Acuña (eds.), *Do Castro á Cidade. A romanización na Gallaecia e na Hispania Indoeuropea*. Lugo, pp. 31-53.
- DOPICO CAÍNZOS, M. D. 2013. "Nuevas formas de administración, nuevas formas de control: la fundación de Lucus Augusti y su conventus", *Portugalia*, 34, pp. 83-100.
- DOUGLAS, M. 1996. *Natural symbols: explorations in cosmology*. Londres-Nueva York.
- DOUGLAS, M. 1998. *Estilos de pensar*. Barcelona.

- DUBOURDIEU, A. 2005. "Nommer les dieux: pouvoir des noms, pouvoir des mots dans les rituels du votum, de l'euocatio et de la deuotio dans la Rome antique", *ARG*, 7, pp. 183-197.
- DUMÉZIL, G. 1938. *La préhistoire des flamines majeurs*. París.
- DUMÉZIL, G. 1958. *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*. Bruselas.
- DUMÉZIL, G. 1966. *La religion romaine archaïque*. París.
- DUNDES, A. (ed.). 1992. *The Evil Eye. A Folklore Casebook*. Madison, Wisconsin.
- DUVAL, P. M. 1976. *Les dieux de la Gaule*. París.
- EDELSTEIN, E. J.; EDELSTEIN, L. 1945. *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*.
- EDWARDS, C. 2007. *Death in ancient Rome*. Londres.
- ELENA, A. G.; MAR, R.; MARTINS, M. 2008. *A Fonte do Ídolo. Análise, interpretação e reconstituição do santuário*. Braga.
- ELIADE, M. 2010. *Historia de las creencias y las ideas religiosas I. De la Edad de Piedra a los misterios de Eleusis*. Barcelona.
- ELIADE, M. 2011a. *Historia de las creencias y las ideas religiosas II. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*. Barcelona.
- ELIADE, M. 2011b. *Historia de las creencias y las ideas religiosas III. De Mahoma a la era de las Reformas*. Barcelona.
- ELORZA, J. C. 1972. "Dos nuevas estelas alavesas", *Estudios de Arqueología Alavesa*, 5, pp. 133-141.
- ELUÈRE, Chr. 1986-1987. "Enigmatiques images d'hommes dans l'orfèvrerie de l'Âge du Fer", *Bulletin des Antiquités Nationales*, 18-19, pp. 193-203.
- ELWORTHY, F. T. 1982. *The Evil Eye*. Nueva Jersey.
- ENCARNAÇÃO, J. 1970. "Lápides a divindades indígenas no museu de Guimarães", *Revista de Guimarães*, 80, pp. 207-238.
- ENCARNAÇÃO, J. 1973. "Banda, uma importante divindade indígena", *Conimbriga*, 12, pp. 199-214.
- ENCARNAÇÃO, J. 1975. *Divindades indígenas sob o Domínio Romano em Portugal*. Lisboa.
- ENCARNAÇÃO, J. 1987. "Divindades indígenas da Lusitânia", *Conimbriga*, 26, pp. 5-37.
- ESCRIBANO PAÑO, M. V. 1987. *La Iglesia Hispana en los siglos IV y V. Aspectos doctrinales, económicos y políticos*. Tesis doctoral inédita depositada en la Universidad de Zaragoza.
- ESCRIBANO PAÑO, M. V. 1988. *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista*. Zaragoza.
- ESCRIBANO PAÑO, M. V. 1996. "El priscilianismo y Gallaecia (ss. IV y V)", *Semata*, 7-8, pp. 251-294.

- ESPARZA ARROYO, A. 1983. "Los castros de Zamora occidental y Tras-os-Montes oriental: Habitat y cronología", *Portugalia*, pp. 131-147.
- ESPARZA ARROYO, A. 1986. *Los castros de la Edad del Hierro del Noroeste de Zamora*. Zamora.
- ESPINOSA ESPINOSA, D. 2008. "La adivinación en Roma: orígenes, fundamentación y crítica especulativa de su práctica", *Polis*, 20, pp. 43-72.
- ESPINOSA MARTÍNEZ, T. 2006-2007. "Una aproximación a las creencias populares de los romanos: las Lemurias, ¿respeto o temor?", *ETF(hist)*, 19-20, pp. 257-269.
- ÉTIENNE, R. 1958. *Le culte imperial dans la péninsule Ibérique d'Auguste á Diocletien*. París.
- EVERITT, A. 2008. *Augusto. El primer emperador*. Barcelona.
- FABIÃO, C.; DIAS, M. S.; CUNHA, M. 2008. *Sit Tibi Terra Levis. Rituais funerários romanos e paleocristãos em Portugal*. Lisboa.
- FÁBREGA ÁLVAREZ, P. 2005. "Tiempo para el espacio. Poblamiento y territorio en la Edad del Hierro en la comarca de Ortegal (A Coruña, Galicia)", *Complutum*, 16, pp. 125-148.
- FÁBREGAS VALCARCE, R. 1998. "Petroglifos y asentamientos. El caso de Monte Penide (Redondela, Pontevedra)", *BSAA*, 64, pp. 91-116.
- FÁBREGAS VALCARCE, R.; GUTIÁN CASTROMIL, J.; GUTIÁN RIVERA, J.; RODRÍGUEZ RELLÁN, C. 2007. "Un petroglifo de tipo Outeiro do Corno en Porto do Son (A Coruña)", *Gallaecia*, 26, pp. 55-68.
- FÁBREGAS VALCARCE, R.; VILASECO VÁZQUEZ, X. I. 1998. "Prácticas funerarias no Bronce do noroeste". En R. Fábregas Valcarce (ed.), *A Idade do Bronce en Galicia: novas perspectivas*. A Coruña, pp. 191-219.
- FANJUL PERAZA, A. 2005. *Los castros de Asturias. Una revisión territorial y funcional*. Teverga.
- FARIÑA BUSTO, F. 1973. "Excavaciones: A Lanzada (Sanxenxo, Pontevedra)", *El Museo de Pontevedra*, 27, pp. 63-64.
- FARIÑA BUSTO, F. 1974. "A Lanzada. Introducción histórica", *El Museo de Pontevedra*, 28, pp. 73-82.
- FARIÑA BUSTO, F. 1975. "Excavación de "A Lanzada" (Sanxenxo-Pontevedra). Informe preliminar de la campaña de 1974", *El Museo de Pontevedra*, 29, pp. 165-173.
- FARIÑA BUSTO, F. 2002. *Santa Mariña de Augas Santas*. Ourense.
- FARIÑA BUSTO, F.; FILGUEIRA VALVERDE, J. 1974. "Plan Nacional de Excavaciones 1973: A Lanzada (Sanxenxo, Pontevedra)", *El Museo de Pontevedra*, 28, pp. 83-86.
- FARIÑA BUSTO, F.; FILGUEIRA VALVERDE, J. 1977. "A Lanzada, Sangenjo (Pontevedra)", *Noticiario Arqueológico Hispano, Prehistoria*, 5, pp. 332-346.

- FARIÑA BUSTO, F.; SUÁREZ OTERO, J. 2002. "El santuario galaico-romano de O Facho (O Hio, Pontevedra)", *Boletín Auriense*, 32, pp. 25-52.
- FARIÑA BUSTO, F.; XUSTO RODRÍGUEZ, M. 1991. "Coto de San Trocado (San Amaro-Punxín-Ourense)", *Arqueoloxía. Informes 2. Campaña de 1988*, pp. 209-214.
- FEARS, R. 1981. "The cult of Jupiter an Roman Ideology", *ANRW II*, 17 (1), pp. 3-141.
- FEARS, R. 1982. *The cult of Virtues and Roman Imperial Ideology*. Leipzig.
- FERNANDES, R. M. R. 1981. "O vento, as éguas de Lisboa e os humanistas do Ocidente peninsular". En *Actas del Primer Congreso Gallego de Estudios Clásicos*. Santiago de Compostela, pp. 369-388.
- FERNANDES, R. M. R. 1984. "O Vento, as éguas da Lusitânia e os autores gregos e latinos", *Euphrosyne*, 12, pp. 53-77.
- FERNÁNDEZ CALO, M. 2015. "Plinio, o Parroquial Suevo, e a evolución estrutural do poder local galico na Antigüidade", *Gallaecia*, 34, pp. 175-207.
- FERNÁNDEZ CALO, M. 2016a. "Os synodi suevo-católicos: implicacións político-administrativas dunha bipartición metropolitana", *CEG*, 63 (129), pp. 125-162.
- FERNÁNDEZ CALO, M. 2016b. "O desenvolvemento político pre-municipal dos pobos galaicos", *Gallaecia*, 35, pp. 99-128.
- FERNÁNDEZ CARBALLO, L. 2003. "Achega ó estudo dos ornitomorfos acuáticos da cultura castrexa galaica: anaco de fíbula indíxena ornado cun pato cullerete (anas clypeata)", *Gallaecia*, 22, pp. 143-155.
- FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, A. 2013. *O comercio tardoantigo no Noroeste Peninsular*. Noia.
- FERNÁNDEZ MALDE, A. 1993. "Petroglifos da Pena Furada (Figueiras, Coirós)", *Anuario Brigantino*, 16, pp. 15-24.
- FERNÁNDEZ MALDE, A. 2011. "O santuario rupestre de Pena Furada (Figueiras, Santa Mariña de Lesa)", *As 4 aldeas*, pp. 4-5.
- FERNÁNDEZ MALDE, A. 2013. "A semantización do tempo no santuario da Idade do Ferro de Pena Furada (Coirós, A Coruña)", *Fol de Veleno*, 3, pp. 121-127.
- FERNÁNDEZ MANZANO, J.; GUERRA DOCE, E. 2003. "El caldero de Cabárceno". En C. Fernández Ibáñez, J. Ruiz Cobo (eds.), *La Arqueología de la Bahía de Santander. Vol. 1*. Santander, pp. 335-349.
- FERNÁNDEZ MANZANO, J.; HERRÁN MARTÍNEZ, J. I. 2010. "Sobre la evolución del paisaje castreño: El Bierzo. La punta de lanza tubular de El Couso y los castros de San Andrés de Montejos y Columbrianos". En P. Bueno, A. Gilman, C. Martín Morales, F. J. Sánchez-Palencia (eds.), *Arqueología, sociedad, territorio y paisaje. Estudios sobre Prehistoria reciente, Protohistoria y Transición al mundo romano en homenaje a M^a Dolores Fernández-Posse*. Madrid, pp. 211-223.
- FERNÁNDEZ MONTES, F. 1945. "Los grabados de la "Llosa" de "El Llendón", Villamayor (Asturias)", *AEA*, 18 (61), pp. 320-328.

- FERNÁNDEZ NIETO, F. J. 2001. "Frontera como barrera: el valor religioso y mágico del límite en la cultura griega". En P. López Barja, S. Reboreda Morillo (eds.), *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo*. Santiago de Compostela, pp. 227-240.
- FERNÁNDEZ NIETO, F. J. 2002. "La función de la cueva de Fortuna: el antro báquico-sabazio y sus antecedentes". En A. González Blanco, G. Matilla Séiquer (eds.), *La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez*. Murcia, pp. 437-462.
- FERNÁNDEZ PINTOS, P. 2008. "Sondaxes arqueolóxicas valorativas e actuacións complementarias en Castriño de Bendoiro, Lalín (Pontevedra)". En *Actuacións arqueolóxicas. Ano 2006*. Santiago de Compostela, pp. 181-182.
- FERNÁNDEZ PINTOS, P. 2009. "Segunda fase de intervención arqueolóxica no castriño de Bendoiro, Lalín (Pontevedra)". En *Actuacións arqueolóxicas. Ano 2007*. Santiago de Compostela, pp. 210-212.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, C. 2003. *Ganadería, caza y animales de compañía en la Galicia romana: estudio zooarqueológico*. A Coruña.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, J. 1982. *La crisis del siglo III y el fin del mundo antiguo*. Madrid.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, J. 2007. "Los orígenes del cristianismo hispano. Algunas claves sociológicas", *Hispania Sacra*, 49, pp. 427-458.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, J. 2009. "Genealogía del cristianismo primitivo como religión romana", *Ilus*, 14, pp. 59-86.
- FERNÁNDEZ URIEL, P. 2010. *Púrpura. Del mercado al poder*. Madrid.
- FERNÁNDEZ, A.; PÉREZ, F. 2013. "Novas intervencións no conxunto arqueolóxico de Armeá: redescubriendo un xacemento esquecido". En *VII Encontro Arqueolóxico do Barbanza*. Boiro, Ponencia.
- FERNÁNDEZ-OCHOA, C.; GARCÍA-ENTERO, V.; GIL SENDINO, F. (eds.). 2008. *Las villae tardorromanas en el occidente del Imperio: arquitectura y función*. Gijón.
- FERNÁNDEZ-OCHOA, C.; MORILLO, A. 2002. "El convento araugustano y las Aras Sestianas: reflexiones sobre la primera organización administrativa del noroeste hispano", *Latomus*, 61, pp. 889-910.
- FERNÁNDEZ-POSSE, M. D. 1998. *La investigación protohistórica en la Meseta y Galicia*. Madrid.
- FERNÁNDEZ-POSSE, M. D. 2000. "Las comunidades castreñas astures en época prerromana". En F. J. Sánchez-Palencia (ed.), *Las Médulas (León). Un paisaje cultural en la Asturia Augustana*. León, pp. 47-108.
- FERNÁNDEZ-POSSE, M. D. 2001. *El castro prerromano de El Castrelín de S. Juan de Paluezas*. León.
- FERNÁNDEZ-POSSE, M. D.; MONTERO, I.; SÁNCHEZ-PALENCIA, F.J.; ROVIRA, S. 1993. "Espacio y metalurgia en la cultura castreña: El Castrelín de San Juan de Paluezas", *Trabajos de Prehistoria*, 50, pp. 127-150.

- FERNÁNDEZ-POSSE, M. D.; SÁNCHEZ-PALENCIA, F. J. 1988. *La Corona y el Castro de Corporales II. Truchas (León). Campaña de 1983 y prospecciones en La Valdeira y La Cabrera*. Madrid.
- FERRER SIERRA, S.; RODRÍGUEZ COLMENERO, A. 2006. "Sobre los principios del campamento romano de Aquis Querquennis (Portoquintela, Ourense). Estado de la cuestión". En A. Morillo (ed.), *Arqueología Militar Romana en Hispania. Producción y abastecimiento en el ámbito militar*. León, pp. 527-532.
- FERRER SIERRA, S.; RODRÍGUEZ COLMENERO, A. 2007. "Crismones paleocristianos en un arco del viaducto romano de Ponte Bibei (Pobra de Trives, Ourense)", *Larouco*, 4, p. 229.
- FERRO COUSELO, J.; LORENZO FERNÁNDEZ X. 1971. "La "tessera hospitalis" de Castromao", *Boletín Auriense*, 2, pp. 9-15.
- FERRO COUSELO, J.; LORENZO FERNÁNDEZ. X. 1976. "Excavaciones en Castromao (Celanova, Orense)", *Noticiario Arqueológico Hispano, Prehistoria*, 5, pp. 249-354.
- FIDEL, F. 1875. *Lápidas inéditas*, León.
- FILGUEIRA VALVERDE, J.; BLANCO FREIJEIRO, A. 1962. "Excavaciones de La Lanzada", *Noticiario Arqueológico Hispano*, 5, pp. 137-151.
- FILGUEIRA VALVERDE, J.; FARIÑA BUSTO, F. (1973). "Excavaciones en A Lanzada", *El Museo de Pontevedra*, 27, pp. 63-65.
- FILGUEIRA VALVERDE, J.; FARIÑA BUSTO, F. 1974. "Plan Nacional de Excavaciones 1973. A Lanzada (Sanxenxo, Pontevedra)", *El Museo de Pontevedra*, 28, pp. 83-87.
- FILGUEIRA VALVERDE, J.; GARCÍA ALÉN, A. 1959. "Adiciones a la Carta Arqueológica de la provincia de Pontevedra", *El Museo de Pontevedra*, 13, pp. 19-97.
- FILIPPIS, Ch. 1997. *Imago mortis. L'uomo romano e la morte*. Napoli.
- FINK, R. O.; HOEY, A. S.; SNYDER, W. F. 1940. "The Feriale Duranum", *YCS*, 7, pp. 1-222.
- FISHWICK, D. 1987-2004. *The Imperial Cult in the Latin West*. Leiden.
- FISHWICK, D. 2005. *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*. Leiden-New York-Colonia.
- FISHWICK, D. 2012. *Cult, ritual, divinity and belief in the Roman World*. Londres.
- FITA, F. 1903. "La epigrafía latina en la provincia de Orense", *BRAH*, 42, pp. 392-400.
- FITA, F. 1911. "Tres lápidas romanas de Mosteiro de Ribeira", *BRAH*, 58, pp. 512-517.
- FITA, F. 1914. "Nuevas inscripciones romana y visigótica de Talaván y Mérida", *BRAH*, 64, pp. 304-313.
- FLÓREZ, E. 1748. *España sagrada. Theatro geographico-historico de la iglesia de España. Origen, divisiones, y límites de todas sus Provincias. Antigüedad, traslaciones y estado antiguo y presente de sus Sillas en todos los Dominios de España y Portugal*

con varias dissertaciones críticas para ilustrar la Historia Eclesiástica de España. Tomo III. Contiene la predicación de los apóstoles en España. Madrid.

FONTAINE, J. 1972-1974. "Le disque du Chrismon de Quiroga: sources littéraires et contexte spirituel", *AEA*, 45-47, pp. 557-585.

FONTE, J. 2015. *Paisagens em mudança na transição entre a Idade do Ferro e a época romana no alto Tâmega e Cávado*. Tesis doctoral inédita depositada en la Universidade de Santiago de Compostela.

FONTE, J.; COSTA-GARCÍA, J. M. 2016. "Alto da Cerca (Valpaços, Portugal): um assentamento militar romano na Serra da Padrela e sua relação com o distrito mineiro de Tresminas", *Estudos do Quaternário*, 15, pp. 39-58.

FONTE, J.; SANTOS ESTÉVEZ, M.; BACELAR ALVES, L.; LÓPEZ NOIA, R. 2009. "La Pedra da Póvoa (Trás-os-Montes, Portugal). Una pieza escultórica de la Edad del Hierro", *Trabajos de Prehistoria*, 66 (2), pp. 161-170.

FONTES, L. F. O. 1997. "'Mais velho' que a Sé de Braga: intervenção arqueológica na catedral bracarense: notícia preliminar", *Cadernos de Arqueologia*, 14-15, pp. 137-164.

FONTES, L. F. O. 2008. "A Igreja sueva de São Martinho de Dume. Arquitectura cristã antiga de Braga e na antiguidade tardia do noroeste de Portugal", *Revista de História da Arte*, 6, pp. 163-181.

FONTES, L. F. O. 2015. "Arquitectura, liturgia e comunidades cristãs na região de Braga. Sociabilidades e poderes na transição da antiguidade tardia para a alta Idade Média. O contributo da arqueologia". En *Cotidiano e sociabilidades no Império romano*. Vitória, pp. 200-216.

FONTES, L. F. O. 2017. "Entre pagãos e cristãos: a sacralização da paisagem bracarense na Antiguidade Tardia". En *Espaços do sagrado na cidade antiga*. Vitória, pp. 226-244.

FONTES, L. F. O.; LEMOS, J. F. S.; CRUZ, M. 1997-1998. "'Mais Velho' que a Sé de Braga. Intervenção arqueológica na catedral bracarense: noticia preliminar", *Cadernos de Arqueologia*, 14/15, pp. 137-164.

FORTEA LÓPEZ, F. 1994. *Némesis en el occidente romano: ensayo de interpretación histórica y corpus de materiales*. Zaragoza.

FOUCAULT, M. 1976. "Disciplinary Power and Subjection". En S. Lukes (ed.), *Power*. Oxford, pp. 229-242.

FRANCO MASIDE, R. M.; PEREIRA MENAUT, G. 2005. "Notas arqueológico-epigráficas en torno á morte en Callaecia Antiga", *Semata*, 17, pp. 35-60.

FREÁN CAMPO, A. 2014. "Persistencia en la tradición cultural del noroeste peninsular: una exploración del imaginario de la muerte hacia el pasado", *Gallaecia*, 33, pp. 159-188.

FREÁN CAMPO, A. 2015. "El imaginario de la alteridad como fuente de conocimiento arqueológico e histórico. El caso del noroeste peninsular", *Gallaecia*, 34, pp. 249-276.

- FREÁN CAMPO, A. 2016. "El mito de las yeguas lusitanas: una realidad simbólica liminar", *Forma Breve*, 13, pp. 91-111.
- FREITAS, A. M. 1980. "As pias dos Mouros. Argeriz–Carrazedo de Montenegro", *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 23 (2-3), pp. 253-266.
- FREITAS, A. M.; SANTOS JÚNIOR, J. R. 1979. "O Castro da Curalha. 5ª Campanha de escavações", *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 23 (4), pp. 239-405.
- FREITAS, A. M.; SANTOS JÚNIOR, J. R. 1980. "O Castro da Curalha. 6ª Campanha de escavações", *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 24 (1), pp. 59-86.
- FREITAS, A. M.; SANTOS JÚNIOR, J. R. 1981. "O Castro da Curalha. 7ª Campanha de escavações", *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 24 (2), pp. 265-291.
- FREITAS, A. M.; SANTOS JÚNIOR, J. R. 1982. "O Castro da Curalha. 8ª Campanha de escavações", *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 24 (2), pp. 453-474.
- FREITAS, A. M.; SANTOS JÚNIOR, J. R. 1983. "O Castro da Curalha. 9ª Campanha de escavações", *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 24 (2), pp. 589-617.
- FREITAS, A. M.; SANTOS JÚNIOR, J. R. 1985. "O Castro da Curalha. 10ª Campanha de escavações", *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 24 (2), pp. 6-29.
- GABALDÓN MARTÍNEZ, M. M. 2004. *Ritos de armas en la Edad del Hierro. Armamento y lugares de culto en el Antiguo Mediterráneo y el mundo celta*. Madrid.
- GABRIEL SÁNCHEZ, S. J. 2009. *Priscillien, un chrétien non conformiste. Doctrine et pratique du priscillianisme*. París.
- GAGO, M. 2010. "As lousas do tempo", *culturagalega*, 18 de noviembre de 2011.
- GAGO, M.; FERNÁNDEZ MALDE, A. 2015. "Un posible recinto campamental romano en O Cornado (Negreira, Galicia)", *Nailos*, 2, pp. 229-251.
- GALÁN, F. 2007. "Islas y viajes en el imaginario celta". En *Pasado y presente de los estudios celtas*. Ortigueira, pp. 681-703.
- GALLARDO LÓPEZ, M. D. 2003. "La Fortuna de los romanos", *Antigüedad y cristianismo*, 20, pp. 47-66.
- GARCÍA ALÉN, A. 1973. "Excavaciones: A Lanzada (Sanxenxo, Pontevedra)", *El Museo de Pontevedra*, 27, pp. 63-64.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. 1986. "Las llamadas divinidades de las aguas". En J. C. Bermejo Barrera, *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana. II*. Madrid, pp.141-192.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. 1990. *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania Antiguas*. A Coruña.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. 1999. *Las rutas sagradas de Galicia. Perduración de la religión celta de la Galicia Antigua en el folclore actual*. A Coruña.
- GARCÍA GARCÍA, F. A. 2010. "El Crismón", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 2 (3), pp. 21-31.

- GARCÍA IGLESIAS, L. 1981. "Paganismo y cristianismo en la España romana". En *La religión romana en Hispania: Symposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro*. Madrid, pp. 363-379.
- GARCÍA LINARES, A. 1982, "Una lápida romana a los Lares Viales en Comba (Allende)", *Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos*, 107, pp. 773-784.
- GARCÍA MARCOS, V.; MORILLO CERDÁN, A.; DURÁN CABELLO, R. M. 2007. "La muralla tetrárquica de "Legio": aproximación al conocimiento de un sistema constructivo". En A. Rodríguez Colmenero, I. Rodà de Llanza (coords.), *Murallas de ciudades romanas en el occidente del Imperio: Lucus Augusti como paradigma*. Lugo, pp. 381-400.
- GARCÍA MARTÍNEZ, M. C.; VÁZQUEZ VARELA, J. M. 1968. "La Necrópolis de Adro Vello de San Vicente de O Grove", *Compostellanum*, 13 (4), pp. 563-571.
- GARCÍA MARTÍNEZ, S. M. 1997a. "El fenómeno de la esclavitud en el noroeste hispanorromano según la evidencia epigráfica", *MHA*, 18, pp. 195-218.
- GARCÍA MARTÍNEZ, S. M. 1997b. "Los motivos ornamentales en las inscripciones funerarias romanas de la provincia de Pontevedra y su conexión con el arte castreño", *El Museo de Pontevedra*, 51, pp. 338-368.
- GARCÍA MARTÍNEZ, S. M. 2003. "Los motivos ornamentales en las inscripciones funerarias romanas de la provincia de A Coruña", *Brigantium*, 14, pp. 173-184.
- GARCÍA MARTÍNEZ, S. M.; RABANAL ALONSO, M. A. 2001. "El culto a Júpiter en el conventus Bracaraugustanus: Los dedicantes y su condición social", *Estudios Humanísticos*, 22, pp. 11-28.
- GARCÍA MORENO, L. A. 1977-1978. "La cristianización de la topografía de las ciudades de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía", *AEA*, 50-51 (135-138), pp. 311-321.
- GARCÍA MORENO, L. A. 2005. "El cristianismo en las Españas: los orígenes". En M. Sotomayor, J. Fernández Ubiña (coords.), *El concilio de Elvira y su tiempo*. Granada, pp. 169-193.
- GARCÍA QUINTELA, M. V. 1991. "El sacrificio humano adivinatorio céltico y la religión de los lusitanos", *Polis*, 3, pp. 25-37.
- GARCÍA QUINTELA, M. V. 1997. *El mundo castreño y su integración en el imperio romano*. Santiago de Compostela.
- GARCÍA QUINTELA, M. V. 1999a. *Mitología y mitos de la Hispania prerromana. III*. Madrid.
- GARCÍA QUINTELA, M. V. 1999b. "Las puertas del Infierno y el Río del Olvido". En M. V. García Quintela, *Mitología y mitos de la Hispania prerromana. III*. Madrid. pp. 158-169.
- GARCÍA QUINTELA, M. V. 2002. *La organización socio-política de los Populi del noroeste de la península Ibérica. Un estudio de antropología política histórica comparada*. Santiago de Compostela.

- GARCÍA QUINTELA, M. V. 2005. "Sobre castreños y celtas: Historia y comparación", *Complutum*, 16, pp. 185-204.
- GARCÍA QUINTELA, M. V. 2007. "La organización social y política de los galaico-lusitanos". En F. J. González García (coord.), *Los pueblos de la Galicia céltica*. Madrid, pp. 323-375.
- GARCÍA QUINTELA, M. V. 2009. "Sociedad y religión en la Galicia Antigua: una historia del tiempo abolido", *Gerión*, 27 (2), pp. 79-105.
- GARCÍA QUINTELA, M. V. 2016. "Sobre las saunas de la Edad del Hierro en la Península ibérica: novedades, tipologías e interpretaciones", *Complutum*, 27 (1), pp. 109-130.
- GARCÍA QUINTELA, M. V. 2017. "Topoastronomía de las piedras sacras en la Edad del Hierro y la Antigüedad". En M. Almagro-Gorbea, A. Gari Lacruz (eds.), *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*. Huesca, pp. 66-112.
- GARCÍA QUINTELA, M. V.; GONZÁLEZ-GARCÍA, A. C. 2016. "Entre el cielo, el mar y la tierra: el santuario rupestre del castro de Baroña (Porto do Son, A Coruña)", *Gallaecia*, 35, pp. 1-38.
- GARCÍA QUINTELA, M. V.; LÓPEZ BARJA, P. 2014. "Santuarios y escritura en la Galicia romana". En J. Mangas Manjarrés, M. A. Novillo López (eds.), *Santuarios suburbanos y del territorio de las ciudades romanas*. Madrid, pp. 163-183.
- GARCÍA QUINTELA, M. V.; SANTOS ESTÉVEZ, M. 2004a. "Alineación arqueoastronómica en A Ferradoura (Amoeiro-Ourense)", *Complutum*, 15, pp. 51-74.
- GARCÍA QUINTELA, M. V.; SANTOS ESTÉVEZ, M. 2004b. "From Rock Carvings to Celtic Weltanschauung in A Ferradura: A Sanctuary of the Hillfort Culture in Northwest Spain", *JIES*, 32, pp. 319-336.
- GARCÍA QUINTELA, M. V.; SANTOS ESTÉVEZ, M. 2008a. *Santuarios de la Galicia céltica. Arqueología del paisaje y religiones comparadas en la Edad del Hierro*. Madrid.
- GARCÍA QUINTELA, M. V.; SANTOS ESTÉVEZ, M. 2008b. "Los "santuarios" de Galicia en la Edad del Hierro: "A Ferradura" (Amoeiro-Outense) como ejemplo". En X. Dupré Raventós, S. Ribichini, S. Verger (coords.), *Saturnia Tellus: definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, ibérico e celtico*. Roma, pp. 527-546.
- GARCÍA QUINTELA, M. V.; SEOANE-VEIGA, Y. 2013. "Entre naturaleza y cultura: arquitectura ambigua en la Edad del Hierro del NO peninsular", *Gallaecia*, 32, pp. 47-86.
- GARCÍA ROLLÁN, M. 1971. "Memoria de la excavación arqueológica de Castromao (Caeliobriga)", *AEA*, 44, pp. 175-211.
- GARCÍA ROLLÁN, M. 1974. "La Peneda del Viso", *El Museo de Pontevedra*, 28, pp. 87-95.
- GARCÍA ROLLÁN, M. 2004. "Hitos importantes en la excavación de Castromao (Caeliobriga)", *Boletín Auriense*, 34, pp. 9-14.

- GARCÍA ROMERO, C. 1922. "Un templo primitivo en el coto de Amoreira", *Boletín da Real Academia Galega*, 145, pp. 1-8.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. 1941. "La diadema áurea de Ribadeo", *AEA*, 16, pp. 189-203.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. 1942. "El Castro de Coaña (Asturias). Nuevas aportaciones", *AEA*, 15, pp. 288-307.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. 1949. *Esculturas romanas de España y Portugal*. Madrid.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. 1962. "Las más bellas estelas geométricas hispano-romanas de tradición céltica", *Latomus*, 58, pp. 729-743.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. 1966. "O problema dos enterramentos na cultura castreja", *Revista de Guimarães*, 76, 1-2, pp. 5-24.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. 1967. *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*. Leiden.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. 1968. "Lápidas votivas a deidades exóticas halladas recientemente en Astorga y León", *BRAH*, 163, pp. 191-209.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. 1969. "Esculturas romanas de Galicia", *CEG*, 24 (72-74), pp. 27-34.
- GARCÍA, J. M. 1991. *Religiões antigas de Portugal. Aditamentos e observações às "Religiões da Lusitânia" de J. Leite de Vasconcelos. Fontes epigráficas*. Lisboa.
- GARCÍA-VUELTA, O. 2003. "Aspectos morfotécnicos de las diademas-cinturón castreñas", *Brigantium*, 14, pp. 151-172.
- GARCÍA-VUELTA, O.; ARMADA-PITA, X., L. 2003. "Bronces con motivos de sacrificio del área noroccidental de la Península Ibérica", *AEA*, 76, pp. 47-75.
- GARCÍA-VUELTA, O.; PEREA, A. 2001. "Las diademas-cinturón castreñas. El conjunto con decoración figurada de Moñes (Vilamayor, Piloña, Asturias)", *AEA*, 74, pp. 3-23.
- GARMAN, A. G. 2008. *The Cult of the Matronae in the Roman Rhineland: An Historical Evaluation of the Archaeological Evidence*. Lewiston.
- GEERTZ, C. 2003. *La interpretación de las culturas*. Barcelona.
- GERKE, F. 1940. *Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit*. Berlín.
- GIMENO GARCÍA-LOMAS, R. 1995. "Actuación arqueológica no edificio romano de Santa Eulalia de Bóveda (Lugo)", *Arqueoloxía-Informes*, 3, pp. 141-146.
- GOMES, F. B. 2012. *Aspectos do sagrado na colonização fenícia*. Lisboa.
- GÓMEZ SOBRINO, J.; GONZÁLEZ SANTISO, A.; MARTÍNEZ DO TAMUXE, X. 1980. "La villa romana y necrópolis germánica de Currás, Tomiño", *Boletín del Museo y Archivo Diocesano de Tui*, 3, pp. 321-338.
- GÓMEZ VILA, J. 2004. "Dedicatorias a los Lares Viales en la provincia de Lugo", *Gallaecia*, 23, pp. 135-154.
- GÓMEZ VILA, J. 2009a. "Epigrafía y territorio de la provincia de Lugo en época romana", *Estudios Mindonienses*, 25, pp. 319-625.
- GÓMEZ VILA, J. 2009b. *Epigrafía romana de la provincia de Lugo*. Londres.

- GÓMEZ-ACEBEDO, I. (ed.). 2005. *La mujer en los orígenes del cristianismo*. Bilbao.
- GÓMEZ-MORENO, M. 1925. *Catálogo Monumental de España. Provincia de León (1906-1908)*. Madrid.
- GÓMEZ-MORENO, M. 1949. "Santa Eulalia de Bóveda". En M. Gómez Moreno, *Misceláneas-Historia-Arte-Arqueología*. Madrid, pp. 415-423.
- GÓMEZ-PANTOJA FERNÁNDEZ-SALGUERO, J. L.; VIDAL MADRUGA FLORES, J.; GONZÁLEZ CORDERO, A. 2013. "Cuatro altares de la Vera, Cáceres", *AEA*, 86, pp. 279-292.
- GONZÁLEZ BLANCO, A. 2005. "Clero y espiritualidad. Transformaciones y novedades en el concilio de Elvira". En M. Sotomayor, J. Fernández Ubiña (coords.), *El concilio de Elvira y su tiempo*. Granada, pp. 229-274.
- GONZÁLEZ BRAVO, R.; HERNÁNDEZ HIDALGO, M. 1990. "El culto a Eshmun en la península Ibérica y sus paralelos mediterráneos", *Zephyrus*, 43, pp. 267-269.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E. 2005. *Imago Antiqua. Lugo romano*. Lugo.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E.; FERRER SIERRA, S. 1996. "Sustrato poboacional prerromano no entorno de Lucus Augusti". En A. Rodríguez Colmenero (ed.), *Lucus Augusti. I. El amancer de una ciudad*. Lugo, 329-417.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E.; RODRÍGUEZ COLMENERO, A. 2002. "Dos hallazgos singulares en las recientes excavaciones de Lugo: un edículo sacro y un alfabeto latino de época romana", *Larouco*, 3, pp. 243-251.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, M. L. 1991-1992. "Necrópolis tardorromana en el solar del Monasterio de San Claudio de León", *Numantia*, 5, pp. 107-126.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, M. L. 1997. *La fortificación campamental de Asturica Augusta*. Astorga.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, M. L.; ENCINA PRADA, M.; VIDAL ENCINAS, J. M. 2003. "Un recinto funerario romano en Asturica Augusta (Astorga, León)", *Bolskan*, 20, pp. 297-308.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, M. L.; VIDAL ENCINAS, J. 2005. "Recientes hallazgos sobre el campamento de la Legio VII gemina en León: la situación de los principia y la configuración de los latera praetorii", *BSEAA*, 71, pp. 161-184.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, X. M.; PEÑA SANTOS, A. 1983. "Excavaciones realizadas durante a campaña 1982 na provincia de Pontevedra", *Solaina*, 2, pp. 106-107.
- GONZÁLEZ GARCÍA, F. J. 2006. "El Noroeste de la Península Ibérica en la Edad del Hierro: ¿una sociedad pacífica?", *CEG*, 53 (119), pp. 131-155.
- GONZÁLEZ GARCÍA, F. J. 2007. "La guerra en la Gallaecia antigua: del guerrero tribal al soldado imperial", *Semata*, 19, pp. 21-64.
- GONZÁLEZ GARCÍA, F. J. 2009. "Repensando el pasado: cambio social e iconografía guerrera en la Edad del Hierro del noroeste de la península ibérica", *Aquae Flaviae*, 41, pp. 123-152.

- GONZÁLEZ GARCÍA, F. J. 2010. "Hábito epigráfico, decoración plástica e interacción cultural en el noroeste hispano en época romana. Análisis de las estelas funerarias de Vigo (Pontevedra)", *MDAI(M)*, 51, pp. 397-418.
- GONZÁLEZ GARCÍA, F. J.; GARCÍA QUINTELA, M. V. 2005. "De la idolatría en el Occidente Peninsular Prerromano", *Ilus*, 10, pp. 27-62.
- GONZÁLEZ HERRERO, M. 2009. "La organización sacerdotal del culto imperial". En J. Andreu Pintado, J. Cabrero Piquero, I. Rodá de Llanza (coords.), *Hispania: las provincias hispanas en el mundo romano*. Tudela, pp. 439-452.
- GONZÁLEZ REBOREDO, J. M. 1971. *El folklore en los castros gallegos*. Santiago de Compostela.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. 2003. *Arqueología del Primer Milenio en el Noroeste de la Península Ibérica*. Tesis doctoral inédita depositada en la Universidad Complutense de Madrid.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. 2004a. "Artistic Expression and Material Culture in Celtic Gallaecia", *e-Keltoi*, 6, pp. 113-166.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. 2004b. "Alén dos Castros: o poboado da Idade do Ferro de Pena Redonda (Pontecaldelas, Pontevedra)", *El Museo de Pontevedra*, 58, pp. 11-63.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. 2006-2007. *Galaicos. Poder y comunidad en el noroeste de la península Ibérica (1200 a. C. – 50 d. C.)*. A Coruña.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. 2007a. "La vida social de los objetos castreños". En F. J. González García (coord.), *Los pueblos de la Galicia céltica*. Madrid, pp. 259-322.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. 2007b. "Past the Last Outpost: Punic Merchants in the Atlantic Ocean (5th-1st centuries BC)", *Journal of Mediterranean Archaeology*, 19 (1), pp. 121-150.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A.; CARBALLO ARCEO, L. X. 2001. "Cerámicas de Castrovite (A Estrada, Pontevedra)", *Boletín Auriense*, 31, pp. 35-82.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A.; RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, R.; AYÁN VILA, X. M. 2010. "Buscando a los púnicos en el noroeste", *Mainake*, 32 (1), pp. 577-600.
- GONZÁLEZ SALINERO, R. 2010. "El ágape y los banquetes rituales en el cristianismo antiguo", *ETF(hist)*, 23, pp. 279-305.
- GONZÁLEZ SANTANA, M. 2011. *Relaciones de poder en las comunidades protohistóricas del Noroeste peninsular. Espacios sociales, prácticas cotidianas e identidad de género*. Tesis doctoral inédita depositada en la Universidad de Oviedo.
- GONZÁLEZ SOUTELO, S. 2005. "Aproximación al estudio de las aguas mineromedicinales en la antigüedad. El caso concreto de Caldas de Reis (Pontevedra)", *Gallaecia*, 24, pp. 99-125.
- GONZÁLEZ SOUTELO, S. 2007. "Dos yacimientos gallegos olvidados: Moraime (Muxía, A Coruña) y Armeá (Santa Mariña de Augas Santas, Allariz, Ourense)", *Gallaecia*, 26, pp. 69-84.

- GONZÁLEZ SOUTELO, S. 2011. *El valor del agua en el Mundo Antiguo. Sistemas hidráulicos y aguas mineromedicinales en el contexto de la Galicia romana*. A Coruña.
- GONZÁLEZ-RODRÍGUEZ, M. C. 2005. "Sobre la Religio de los pueblos del NO durante el Alto Imperio: algunas observaciones", *Palaeohispánica*, 5, pp. 775-792.
- GONZÁLEZ-RODRÍGUEZ, M. C. 2010. "Problemas de división y restitución de nombres de divinidades indígenas en la epigrafía votiva del noroeste español: el ejemplo de Cuxil (Cartello, Orense – Hispania Citerior-)". En J. A. Arenas-Esteban (ed.), *Celtic Religion across Sapce and Time*. Toledo, pp. 131-137.
- GONZÁLEZ-RODRÍGUEZ, M. C. 2014. "Los santuarios del territorio en la ciuitates de la Asturia augustana: el ejemplo del deus Vags Donnaegus". En J. Mangas Manjarrés, M. A. Novillo López (eds.), *Santuarios suburbanos y del territorio de las ciudades romanas*. Madrid, pp. 205-223.
- GONZÁLEZ-RODRÍGUEZ, M. C.; MARCO SIMÓN, F. 2009. "Divinidades y devotos indígenas en la Tarraconensis: las dedicaciones colectivas", *Palaeohispánica*, 9, pp. 65-81.
- GONZÁLEZ-RODRÍGUEZ, M. C.; ORTIZ-DE-URBINA, E. 2017. "La fórmula Voti Compotem Aliquem Facere y sus variantes en la epigrafía latina del occidente romano", *Epigraphica*, 79, pp. 253-273.
- GONZÁLEZ-RODRÍGUEZ, M. C.; RAMÍREZ SÁNCHEZ, M. 2015. "Una nueva dedicación a Marte en Bembibre (León)", *Veleia*, 32, pp. 209-215.
- GOODY, J. (comp.). 1996. *Cultura escrita en sociedades tradicionales*. Barcelona.
- GOODY, J.; WATT, I. 1996. "Las consecuencias de la cultura escrita". En J. Goody (comp.), *Cultura escrita en sociedades tradicionales*. Barcelona, pp. 39-82.
- GORGOSO LÓPEZ, L.; ACUÑA PIÑEIRO, A. 2016. "Igrexiña fronte ao mar. Unha salgadura romana en Negra (Cangas, Pontevedra)", *Gallaecia*, 35, pp. 71-98.
- GORGOSO LÓPEZ, L.; FÁBREGAS VALCARCE, R.; ACUÑA PIÑEIRO, R. 2011. "Desmontando la Mesa de Montes (Cangas do Morrazo, Pontevedra)", *Zephyrus*, 67, pp. 111-128.
- GÓRRIZ GAÑÁN, C. 2010. "Rituales de vino y banquete en la necrópolis de las ruedas de Pintia". En F. Romero Carnicero, Sanz Mínguez, C. (coords.), *De la región vaccea a la arqueología vaccea*. Valladolid, pp. 231-256.
- GRADEL, I. 2004. *Emperor worship and Roman religion*. London.
- GRANDE RODRÍGUEZ, M. 2007. "Aproximación á romanización na Terra de Lemos", *Minius*, 15, pp. 117-135.
- GRANDE RODRÍGUEZ, M. 2008. "Los castros de la Gallaecia interior: arqueología, poblamiento y sociedad", *Herakleion*, 1, pp. 85-119.
- GRANINO, M. G. 1986. "Apollo in due iscrizioni di Gabii". En U. Spigo, *Decima miscellanea greca e romana*. Roma, pp. 265-288.

- GRAU LOBO, L. 2002. "Anillo y fondo de terra sigillata con crismón". En A. Sevillano Fuentes, J. M. Vidal Encinas, *Urbs magnífica. Una aproximación a la arqueología de Asturica Augusta* (Astorga, León). Astorga, p. 91.
- GRAU LOBO, L.; HOYAS DÍEZ, J. L. 2001. (eds.), *El bronce de Bembibre. Un edicto del emperador augustodel año 15 a. C.* León.
- GRAVEL, P. B. 1995. *The Malevolent Eye: An Essay on the Evil Eye, Fertility and the Concept of Mana*. Nueva York.
- GREEN, M. J. 1991. *The Sun-Gods of Ancient Europe*. Londres.
- GREEN, M. J. 1995. *Celtic Goddesses: Warriors, Virgins and Mothers*. Londres.
- GREEN, M. J. 2010. *El mundo de los druidas*. Madrid.
- GRICOURT, D.; HOLLARD, D.; PILON, F. 1999. "Le Mercure Solitumaros de Châteaubateau (Seine-et-Marne): Lugus macrophtalme, visionnaire et guérisseur", *DHA*, 25 (2), pp. 127-180.
- GRIMAL, P. 1981. *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona.
- GROS, P. 1987. "La fonction symbolique des edifices théâtraux dans le paysage urbain de la Rome Augusteene". En *L'Urbs. Espace urbain et Histoire, Ier siècle avant J. C.-IIIe siècle après J. C.* Roma, pp. 319-346.
- GROS, P. 1990. "Théâtre et culte imperial en Gaule Narbonnaise et dans la péninsule ibérique". En W. Trillmich, P. Zanker (eds.), *Stadt und Ideologie. Die Monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik und Kaiserzeit*. Munich, pp. 381-390.
- GROS, P.; TORELLI, M. 1988. *Storia dell'urbanistica. Il mondo romano*. Roma.
- GROTANELLI, C. 1981. "Santuari e divinità delle colonie d'Occidente". En *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali*. Roma, pp. 109-133.
- GUERRA CAMPOS, J. 1982. *Excavaciones arqueológicas en torno al Sepulcro del Apóstol Santiago*. Santiago de Compostela.
- GUERRA, A. 2008. "Algumas questões relativas à identificação e enumeração das divindades pré-romanas do Ocidente peninsular". En J. Encarnação (coord.), *Divindades indígenas em análise: actas do VII workshop FERCAN*. Coimbra, pp. 125-143.
- GUERRERO AYUSO, V. M. 1983. "En torno a los sacrificios humanos en la Antigüedad", *Socials*, pp. 32-37.
- GÜMIL-FARIÑA, A.; SANTOS ESTEVEZ, M. 2013. "Territorialidad en la Edad del Bronce del noroeste de la Península Ibérica", *Revista d'Arqueologia de Ponent*, 23, pp. 9-25.
- GUITIÁN CASTROMIL, J.; PEÑA SANTOS, A.; GUITIÁN RIVERA, X.; FÁBREGAS VALCARCE, R. 2004. "Petroglifo galaico con una representación de tipo Peña Tú", *Zephyrus*, 57, pp. 183-193.

- GURT ESPARRAGUERA, J. M.; MACIAS SOLÉ, J. M. 2002. "La ciudad y el *territorium* de Tarraco: el mundo funerario". En D. Vaquerizo Gil (ed.), *Espacios y usos funerarios en el Occidente romano. Vol. I*. Córdoba, pp. 87-112.
- GUSTAFSSON, G. 2000. *Evocatio Deorum. Historical and Mythical Interpretations of Ritualized Conquests in the Expansion of Ancient Rome*. Upsala.
- GUYONVARC'H, CH. J.; LE ROUX, F. 2009. *Los Druidas*. Madrid.
- GUZMÁN ALMAGRO, A. 2013. "Demonios, fantasmas y máscaras en la Antigüedad: consideraciones sobre el término *laura* y sus significados", *Emerita*, 81, pp. 183-202.
- HAACK, M. L. 2003. *Les haruspices dans le monde romain*. Bordeaux.
- HALLEAUX, R. 1970. "Fecondité des mines et sexualité des pierres dans l'Antiquité greco-romaine", *RBPh*, 18, 1, pp. 16-25.
- HAMMAN, A. G. 1985. *La vida cotidiana de los primeros cristianos*. Madrid.
- HAUSCHILD, Th. 1968. "La iglesia martirial de Marialba (León)", *Tierras de León*, 8 (9), pp. 21-26.
- HAUSCHILD, Th. 1991. "El templo romano de Évora", *Cuadernos de arquitectura romana*, 1, pp. 107-117.
- HAVELOCK, E. A. 1982. *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*. Princeton.
- HAWKES, C. 1954. "Archeological Theory and Method: Some Suggestions from de Old World", *American Anthropologist*, 56 (2), pp. 155-168.
- HAYDEN, B. 1996. "Feasting in prehistoric and traditional societies". En P. Wiesner, W. Schiefelhövel (eds.), *Food and the Status Quest: An Interdisciplinary Perspective*. Providence, Rhode Island, pp. 127-147.
- HERNANDO, A. 2002. *Arqueología de la identidad*. Madrid.
- HERTLING, S. I. L. 1989. *Historia de la Iglesia*. Barcelona.
- HERVÉS RAIGOSO, F. M. 2002. "El ara de Vilariño (Fión, O Saviñao)", *Larouco*, 3, p. 267.
- HERVÉS RAIGOSO, F. M.; MEIJIDE CAMESELLE, G. 2000. "O culto as ninfas nas termas de Lugo", *Gallaecia*, 19, pp. 187-196.
- HIDALGO CUÑARRO, J. M. 1988-1989. "Excavaciones arqueológicas en Troña (Ponteareas, Pontevedra). Campañas 1984-86", *Castrelos*, 1-2, pp. 81-108.
- HIDALGO CUÑARRO, J. M. 1995a. "Nuevas aportaciones al estudio del castro de la isla de Toralla (Vigo)". En *XXII Consrgreso Nacional de Arqueología*. Vigo, pp. 195-202.
- HIDALGO CUÑARRO, J. M. 1995b. "Los castros de la Isla de Toralla y Vigo y sus materiales de importación". En *XXI Congreso Nacional de Arqueología*. Zaragoza, pp. 175-183.
- HIDALGO CUÑARRO, J. M. 1996. "Consideraciones generales sobre las excavaciones arqueológicas en el castro de Troña (Ponteareas, Pontevedra)". En J. M. Hidalgo Cuñarro (coord.), *A cultura castrexa galega a debate*. Tui, pp. 225-249.

- HIDALGO DE LA VEGA, M. J. 2009-2010. "Larvas, Lemures, Manes en la demonología de Apuleyo y las creencias populares de los romanos", *Arys*, 8, pp. 165-186.
- HOPE, V. 2009. *Roman Death*. Londres.
- HORNUM, M. B. 1993. *Nemesis, the Roman State and the Games*. Leiden.
- HORTON, R. 1967. "African Traditional Thought and Western Science", *Journal of the International African Institute*, 31 (1), pp. 50-71.
- HOYO CALLEJA, J. 1987. *La importancia de la mujer hispanorromana en la Tarraconense y Lusitania a la luz de los documentos epigráficos. Aspectos religiosos y socioeconómicos*. Madrid.
- HOYO CALLEJA, J.; VAZQUEZ HOYS, A. M. 1994. "Ensayo de sistematización tipológica de amuletos fálicos en Hispania". En J. Alvar, C. Blázquez, C. G. Wagner (eds.), *Sexo, Muerte y Religión en el Mundo Clásico*. Madrid, pp. 235-259.
- HOZ, J. 1986. "La religión de los pueblos prerromanos de Lusitania". En C. Chaparro Gómez (coord.), *Primeras Jornadas sobre manifestaciones religiosas de la Lusitania*. Cáceres, pp. 31-49.
- HOZ, J. 2013. "La epigrafía lusitana y la intersección de religión y lengua como marcador identitario", *Revista da Faculdade de Letras*, 12, pp. 87-98.
- HUBERT, H.; MAUSS, M. 1968. "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice". En M. Mauss (ed.), *Oeuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré. Vol. 1*. París, pp. 193-307.
- HÜBNER, E. 1871. *Noticias archeológicas de Portugal*. Lisboa.
- IGLESIAS GIL, J. M.; RUIZ, A. 1998. *Epigrafía romana de Cantabria*. Santander.
- INGOLD, T. 1993. "The temporality of landscape", *World Archaeology*, 25 (2), pp. 152-174.
- INGOLD, T. 2000. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres.
- ÍÑIGUEZ, J. A. 1978. *El altar cristiano. I. De los orígenes a Carlomagno (s. II-año 800)*. Pamplona.
- IRBY-MASSIE, G. L. 1999. *Military Religion in Roman Britain*. Leiden.
- IRIBARREN, M. 1951. *Los grandes hombres ante la muerte. Capítulos decisivos*. Barcelona.
- JANSSEN, C. R. 1994. "Palinological indications for the extent of the impact of man during Roman times in the western part of the Iberian peninsula". En B. Frenzel (ed.), *Evaluation of Land Surfaces Cleared from Forest in the Mediterranean Region During the Time of the Roman Empire*. Estrasburgo, pp. 15-22.
- JIMÉNEZ DE FURUNDARENA, A. 1997. "La religión del ejército romano en Hispania, Germania Inferior y Panonia Superior a través de la legio X Gemina (siglos I-III)", *HAnt*, 21, pp. 255-278.

- JIMÉNEZ FLORES, A. M. 2011a. "Aegyptiaca: datos sobre la espiritualidad en la necrópolis de Gadir". En M. C. Marín Ceballos (coord.), *Cultos y ritos de la Gadir fenicia*. Cádiz, pp. 349-370.
- JIMÉNEZ FLORES, A. M. 2011b. "Cultos fenicio-púnicos de Gadir: prostitución sagrada y puellae gaditanae". En M. C. Marín Ceballos (coord.), *Cultos y ritos de la Gadir fenicia*. Cádiz, pp. 145-167.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A. 1998. *Poder imperial y espectáculos en Occidente durante la antigüedad tardía*. Tesis doctoral inédita depositada en la Universidad de Barcelona.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A. 2003. "La cristianización del tiempo: la transformación del calendario lúdico en un calendario religioso durante la primera mitad del siglo V". En C. Bosch Jiménez, L. A. García Moreno, M. E. Gil Egea, M. Vallejo Girvés (coords.), *Acta Antiqua Complutensis III. Santos, obispos y reliquias*. Alcalá de Henares, pp. 209-215.
- JORDÁ CERDÁ, F. 1977. "La cultura de los Castros y la tardía romanización de Asturias". En *Actas del Coloquio Internacional sobre el Bimilenario de Lugo*. Lugo, pp. 29-49.
- JORDÁ CERDÁ, F. 1984. "Notas sobre la cultura castreña en el norte Peninsular", *MHA*, 6, pp. 7-14.
- JORGE, S. O. 1980. "A estação arqueológica do Tapado da Caldeira, Baião", *Portugalia*, 1, pp. 29-50.
- JORGE, S. O. 1981. "Sondagens arqueológicas na estação do Alto da Caldeira (Baião)", *Arqueologia*, 3, pp. 67-76.
- JORGE, S. O. 1983-1984. "Aspectos da evolução da Pré-Histórica do Norte de Portugal durante o IIIº e IIº milénios a. C.", *Portugalia*, 5-6, pp. 97-109.
- JORGE, S. O. 1988. *O povoado da Bouça do Frade (Baião) no quadro do Bronze final do Norte de Portugal*. Porto.
- JULIÁ, D. 1971. *Étude épigraphique et iconographique des stèles funéraires de Vigo*. Heidelberg.
- JULLIAN, C. 1887. *Inscriptions romaines de Bordeaux*. Bordeaux.
- KALB, Ph. 1979. "Contribución para el estudio del Bronce Atlántico: excavaciones en el castro "Senhora da Guia" de Baiões (concelho de São Pedro do Sul)". En *XV Congreso Nacional de Arqueología*. Lugo, pp. 581-590.
- KING, Ch. 2003. "The organization of Roman Religious Beliefs", *CIAnt*, 22 (2), pp. 275-312.
- KNIGHT, W. F. J. 1970. *Elysion. Ancient Greek and Roman Beliefs concerning Life after Death*. Londres.
- KOCH, C. 1937. *Der römische Jupiter*. Darmstadt.
- KOCH, M. 2003. "Galläskischen Kriegerstatuen in ihrem literarisch –epigraphischen Zusammenhang", *MDAI(M)*, 44, pp. 67-86.

- KOCH, M. 2005. "El santuario dedicado a Berobreo en el monte do Facho (Cangas, Galicia)", *Palaeohispanica*, 5, pp. 823-836.
- KREMER, D. 2006. *Ius Latium. Le concepto de droit latin sous la république et l'empire*. Paris.
- KUNCKEL, H. 1974. *Der römische Genius*. Heidelberg.
- KÜNG, H. 2002. *La mujer en el cristianismo*. Madrid.
- LADRA FERNÁNDEZ, X. L. 1999. "Análisis ponderal de los torques castreños", *Complutum*, 10, pp. 143-156.
- LADRA FERNÁNDEZ, X. L. 2002. "Achea ao estudo contextual da ourivería castrexa", *Gallaecia*, 21, pp. 177-191.
- LADRA FERNÁNDEZ, X. L. 2005. "Análisis territorial de la distribución de hallazgos de torques áureos de la II Edad del Hierro en el noroeste peninsular". En C. Cancelo, A. Esparza Arroyo, A. Blanco (coords.), *Bronce Final y Edad del Hierro en la Península Ibérica*. Salamanca, pp. 94-110.
- LAING, G. 1921. "The origin of the cult of the Lares", *CPh*, 16 (2), pp. 124-140.
- LAMBRECHTS, P. 1942. *Contributions à l'étude des divinités celtiques*. Brugge.
- LAMBRINO, S. 1965. "Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien". En *Les empereurs romains de l'Espagne. Colloques Internationaux du Centre National de la recherche scientifique*. París, pp. 223-242.
- LATTE, K. 1967. *Römische Religionsgeschichte*. Munich.
- LAVAGNE, H. 1987. "Le tombeau, mémoire du mort". En Fr. Hinard (dir.), *La mort, les morts et l'au-de-là dans le Monde Romain*. Caen, pp. 159-165.
- LAWSON, J. C. 1910. *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals*. Cambridge.
- LE ROUX, P. 1992. "Deus Aernus: CIL, II, 2607 = 5651 reconstitué", *Conimbriga*, 31, pp. 173-180.
- LE ROUX, P. 1996. "Las ciudades de la Callaecia romana durante el Alto Imperio", *Gerión*, 14, pp. 363-380.
- LE ROUX, P. 2009. "Cultos y religión en el noroeste de la península ibérica en el alto imperio romano: nuevas perspectivas", *Veleia*, 26, pp. 268-285.
- LE ROUX, P.; TRANOY, A. 1973. "Rome et les indigènes dans le Nord-Ouest de la péninsule Ibérique. Problèmes d'épigraphie et d'histoire", *MCV*, 9, pp. 177-231.
- LE ROUX, P.; TRANOY, A. 1974. "Contribution a l'étude des regions rurales du N. O. hispanique au Haut-Empire: deux inscriptions de Penafiel". En *Actas do III Congresso Nacional de Arqueologia*. Porto, pp. 249-258.
- LEMOS, J. F. S. 1993. *Povoamento romano de Trás-os-Montes oriental*. Tesis doctoral inédita depositada en la Universidade do Minho.
- LEMOS, J. F. S. 1999. "O contexto geográfico da fundação de Bracara Augusta", *Forum*, 25, pp. 81-94.

- LEMOS, J. F. S. 2002. "Fonte do Ídolo: História e contexto arqueológico do monumento", *Minia*, 10, pp. 5-25.
- LEMOS, J. F. S. 2009. "A transformação do habitat e da paisagem castreja no contexto da romanização: o exemplo dos grandes castros". En D. Dopico Caínzos, P. Rodríguez Álvarez, M. Villanueva Acuña (eds.), *Do Castro á Cidade. A romanización na Gallaecia e na Hispania Indoeuropea*. Lugo, pp. 109-141.
- LEMOS, J. F. S. 2010. "Comunidades indígenas e o poder imperial romano no contexto da fundação de Bracara Augusta". En I. Sastre, A. Beltrán (eds.), *El bronce de El Picón (Pino del Oro). Procesos de cambio en el occidente de Hispania*. Valladolid, pp. 113-128.
- LEMOS, J. F. S.; LEITE, J. M. F.; BETTENCOURT, A. S.; AZEVEDO, M. 2003. "O balneário pré-romano de Braga", *Almadan*, 12, pp. 43-46.
- LEPELLEY, C. 1969. *L'empire romain et le christianisme*. París.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1955. *Tristes Tropiques*. París.
- LIMA OLIVEIRA, E.; PRIETO MARTÍNEZ, M. P. 2002. *La Arqueología en la Gasificación de Galicia, 16: Excavación del yacimiento de Monte Buxel*. Santiago de Compostela.
- LIS QUIBÉN, V. 1980. *La medicina popular en Galicia*. Madrid.
- LIZ, J.; AMARÉ, M. T. 1993. *Necrópolis tardorromana del Campus de Vegazana y las producciones latericias de la Legio VII Gemina*. León.
- LLINARES GARCÍA, M. 2008. "El jinete y sus caballos: a propósito del relieve castreño de Formigueiro (Amoeiro, Prov. Ourense)", *MDAI(M)*, 49, pp. 229-237.
- LLINARES GARCÍA, M. 2009. "Interpretación y sobreinterpretación en la reconstrucción histórica: una reflexión sobre los petroglifos con podomorfos en Galicia", *Zephyrus*, 64, pp. 39-51.
- LOBATO, M. J. F. 1995. "A Necrópole romana de Gulpilhares (Vila Nova de Gaia)", *Portugalia*, 16, pp. 31-72.
- LOMAS SALMONTE, F. J. 1975. *Asturia prerromana y altoimperial*. Gijón.
- LONGNON, A. 1968. *Les noms de lieu de la France; leur origine, leur signification, leurs transformations*. París.
- LÓPEZ BARJA, P. 1993. *Epigrafía latina: Las inscripciones romanas desde los orígenes al siglo III d. C.* Santiago de Compostela.
- LÓPEZ BARJA, P. 1999. "El censo provincial, los populi y los castella de Gallaecia", *Gallaecia*, 18, pp. 347-362.
- LÓPEZ BARJA, P. 2017. "La reorganización de la Hispania Citerior bajo Augusto", *Gerión*, 35, pp. 237-246.
- LÓPEZ CANEDEA, R. 1966. *Prisciliano. Su pensamiento y su problema histórico*. Santiago de Compostela.
- LÓPEZ CARREIRA, A. 1996. *Martiño de Dumio, a creación dun reino*. Vigo.
- LÓPEZ CUEVILLAS, F. 1951a. "Las joyas castreñas", *Anejos de AEA*, 1, Madrid.

- LÓPEZ CUEVILLAS, F. 1951b. "Esculturas zoomorfas y antropomorfas de la cultura de los castros", *CEG*, 6, pp. 177-203.
- LÓPEZ CUEVILLAS, F. 1953a. *La civilización céltica en Galicia*. Madrid.
- LÓPEZ CUEVILLAS, F. 1953b. *La Edad del Hierro en el Noroeste. La cultura de los castros*. Zaragoza.
- LÓPEZ CUEVILLAS, F. 1956. "La silla de la Reina Moura en el Coto do Castro de Esposente", *Boletín de la Comisión Provincial de monumentos históricos y artísticos de Orense*, 18 (3).
- LÓPEZ CUEVILLAS, F. 1957. "Las estatuas de Logrosa", *CEG*, 36, pp. 131-135.
- LÓPEZ CUEVILLAS, F.; BOUZA BREY, F. 1926. "Prehistoria Galega. O Neixón", *Boletín de la Real Academia Gallega*, 16 (181), pp. 1-11; (182), pp. 32-38; (183), pp. 56-61; (184), pp. 76-83; (185), pp. 103-108.
- LÓPEZ CUEVILLAS, F.; BOUZA BREY, F. 1929. *Os Oestriminios, os saetes e a Ofiolatría en Galiza*. A Coruña.
- LÓPEZ CUEVILLAS, F.; LORENZO FERNÁNDEZ, X. 1952. "Cuatro peñas con pilas, del sur de Galicia", *CEG*, 7, pp. 9-54.
- LÓPEZ CUEVILLAS, F.; SERPA PINTO, R. 1933-1934. "Estudios encol da Edade do Ferro no Noroeste da Península. A Relixión. O culto dos mortos", *Arquivos do Seminário de Estudos Galegos*, 6, pp. 356-362.
- LÓPEZ CUEVILLAS, F.; TABOADA CHIVITE, J. 1946. "Una estación galaico-romana en el Outeiro de Baltar", *AEA*, 63, pp. 117-130.
- LÓPEZ GONZÁLEZ, L. F. 1993. *Caurel-Valle de Quiroga. Estructura social y territorio*. Tesina inédita depositada en la Universidad Complutense de Madrid.
- LÓPEZ GONZÁLEZ, L. F.; ÁLVAREZ GONZÁLEZ, Y. 1994. *Memoria de la actuación arqueológica de urgencia en el conjunto romano de "As Laias". Cenlle, Ourense. 1994. 1ª Fase: Valoración arqueológica*. Informe inédito depositado en los Servicios de Arqueoloxía de la Dirección Xeral de Patrimonio de la Xunta de Galicia.
- LÓPEZ GONZÁLEZ, L. F.; ÁLVAREZ GONZÁLEZ, Y. 1997. *Informe preliminar de la actuación arqueológica en el conjunto romano de "As Laias". Cenlle, Ourense—1997*. Informe inédito depositado en los Servicios de Arqueoloxía de la Dirección Xeral de Patrimonio de la Xunta de Galicia.
- LÓPEZ GONZÁLEZ, L. F.; ÁLVAREZ GONZÁLEZ, Y. 2001. "La secuencia cultural del asentamiento de Laias: evolución espacial y fundacional del poblado". En J. V. Oliveira (coord.), *Proto-história da Península Ibérica*. Porto, pp. 523-530.
- LÓPEZ GONZÁLEZ, L. F.; LÓPEZ MARCOS, M. A.; ÁLVAREZ GONZÁLEZ, Y. 2004. "Definición y recuperación de estructuras en el Castro de San Cibrán de Lás", *CEG*, 51 (117), pp. 79-113.
- LÓPEZ MARCOS, M. A.; ÁLVAREZ GONZÁLEZ, Y.; LÓPEZ GONZÁLEZ, L. 2011. "Arquitectura defensiva en el Castro de Castromaior (Lugo). Análisis de las técnicas

constructivas en el acceso al recinto central del poblado", *Arqueología de la Arquitectura*, 8, pp. 47-63.

LÓPEZ MARCOS, M. A.; LÓPEZ BARJA, P.; LÓPEZ GONZÁLEZ, L. F.; ÁLVAREZ GONZÁLEZ, Y. 2004. "Dos inscripciones inéditas del Castro de San Cibrán de Las (San Amaro-Punxín, Ourense)", *Palaeohispánica*, 4, pp. 235-244.

LÓPEZ MARTÍ, L. 1934. "Santa Eulalia de Bóveda: descripción y gráficos del monumento allí existente", *Junta del Museo Provincial de Lugo*, 1, pp. 5-39.

LÓPEZ MERINO, L. 2009. *Paleoambiente y antropización en Asturias durante el Holoceno*. Tesis doctoral inédita depositada en la Universidad Autónoma de Madrid.

LÓPEZ MONTEAGUDO, G. 1977. "La diadema de San Martín de Oscos", *Revista de la Universidad Complutense*, 109, pp. 99-108.

LÓPEZ PEREIRA, X. E. 1996. *Cultura, relixión e supersticións na Galicia sueva. Martiño de Braga. De Correctione Rusticorum*. A Coruña.

LÓPEZ PEREIRA, X. E. 2014. "Martín de Braga, de la Galia a Gallaecia". En I. Ruiz arzalluz (coord.), *Estudios de Filología e historia en honor del profesor Vitalino Valcárcel*. Vitoria, pp. 543-556.

LÓPEZ QUIROGA, J. 2004. *El final de la Antigüedad en la Gallaecia. La transformación de las estructuras de poblamiento entre Miño y Duero (siglos V al X)*. A Coruña.

LÓPEZ QUIROGA, J.; MARTÍNEZ TEJERA, A. 2006. "El destino de los templos paganos en Hispania durante al Antigüedad Tardía", *AEA*, 79, pp. 125-153.

LÓPEZ QUIROGA, J.; RODRÍGUEZ MARTÍN, F. G. 2000-2001. "El "final" de las villae en Hispania. Transformación de las pars urbana de las villae durante la antigüedad tardía", *Portugalia*, 21-22, pp. 137-190.

LÓPEZ SOUSA, A. 2002. "Termalismo antiguo en el noroeste peninsular. Siglos II a. C.-II d. C.", *Gallaecia*, 21, pp. 193-213.

LÓPEZ-COSTAS, O. 2012. *Antropología de los restos óseos humanos de Galicia: Estudio de la población romana y medieval gallega*, Tesis doctoral inédita depositada en la Universidad de Granada.

LÓPEZ-COSTAS, O.; VARELA LÓPEZ, T. A. 2008. "Estudio craneométrico comparativo de los esqueletos de la necrópolis romana A Lanzada, Noalla, Pontevedra", *El Museo de Pontevedra*, 62, pp. 29-48.

LORENZO FERNÁNDEZ X. 1971. "La "tessera hospitalis" de Castromao", *Boletín Auriense*, 2, pp. 9-15

LORING GARCÍA, M. I. 2010. "La difusión del cristianismo en los medios rurales de la Península Ibérica a fines del Imperio Romano", *SHHA*, 4, pp. 195-204.

LOTH, J. 1914. "Le dieu Lug, la terre mère et les Lugoves", *RA*, 24, pp. 205-230.

LOZANO GÓMEZ, F. 2014. "El culto a los emperadores en el ejército romano: el caso del Feriale Duranum", *Arys*, 12, pp. 213-237.

- LOZANO GÓMEZ, F.; ALVAR, J. 2009. "El culto imperial y su proyección en Hispania". En J. Andreu Pintado, J. Cabrero Piquero, I. Rodá de Llanza (coords.), *Hispania: las provincias hispanas en el mundo romano*. Tudela, pp. 425-438.
- LUENGO MARTÍNEZ, J. M. 1950. *Excavaciones arqueológicas en el castro y su necrópolis de Meirás (La Coruña)*. Informes y Memorias de la Comisaría General de Excavaciones Arqueológicas 23. Madrid.
- LUENGO MARTÍNEZ, J. M. 1955. "Las excavaciones de la necrópolis romana de la Calle Real (A Coruña)". En *III Congreso Nacional de Arqueología*. Zaragoza, pp. 275-328.
- LUENGO MARTÍNEZ, J. M. 1956-1961. "Astorga Romana (Excavaciones del Plan Nacional 1954-1955)", *Noticiario Arqueológico Hispano*, 5, pp. 152-177.
- LUENGO MARTÍNEZ, J. M. 1964. "Machadinha votiva de Cariño (La Coruña)", *Revista de Guimarães*, 74 (1-2), pp. 149-157.
- LUENGO MARTÍNEZ, J. M. 1971. "Excavaciones en el castro céltico de Baroña (La Coruña). (Campañas de 1969-1970)", *Noticiario Arqueológico Hispano*, 16, pp. 245-264.
- LUTTWAK, E. 1987. *La grande stratégie de l'empire romain*. París.
- LUZÓN, J. M.; SÁNCHEZ-PALENCIA, F. J.; ACUÑA, F.; ALONSO, C.; ARIAS, F.; CAAMAÑO, J. M.; RODRÍGUEZ, A.; SIERRA, J. C.; VÁZQUEZ, J. M. 1980. *El Caurel. Excavaciones Arqueológicas en España*. Madrid.
- MAC CANA, P. 1968. *Celtic Mythology*. Feltham.
- MACEIRAS, L. 2006. *O Torques de ouro*. Vigo.
- MACIEL, T. 2003. *O povoamento proto-histórico do vale do Neiva*. Esposende.
- MACIÑEIRA PARDO DE LAMA, F. 1934. "Castros prehistóricos del norte de Galicia", *Anuario del cuerpo facultativo de archiveros, bibliotecarios y arqueólogos*, 1, pp. 1-19.
- MACMULLEN, R. 1982. "The epigraphic habit in the Roman Empire", *AJPh*, 103, pp. 233-246.
- MACMULLEN, R. 1984. *Christianizing the Roman Empire*. Yale.
- MAGALHÃES, F. 2013. "Arquitectura doméstica em Bracara Augusta", *Interconexões*, 1, pp. 13-30.
- MAGALHÃES, F. 2015. "Espaço doméstico e sociabilidades: as domus de Bracara Augusta". En *Cotidiano e Sociabilidades no Império romano*, Vitoria, pp. 67-81.
- MAGALHÃES, F. 2016. "Os Espaços e as construções em Bracara Augusta. Instrumentos para o estudo do quotidiano no noroeste peninsular", *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, 24, pp. 122-137.
- MALLON, J. 1952. *Paleographie Romaine*. Madrid.
- MALONEY, G. (ed.). 1976. *The Evil Eye*. Nueva York.
- MALUQUER DE MOTES, J. 1954. "Los pueblos de la España céltica". En R. Menéndez Pidal (ed.), *Historia de España. Vol. I*. Madrid, pp. 5-194.

- MALUQUER DE MOTES, J. 1973. "Formación y desarrollo de la cultura castreña". En *I Jornadas de Metodología Aplicada de las Ciencias Históricas. I. Prehistoria e Historia Antigua*. Santiago de Compostela, pp. 269-284.
- MAÑANES PÉREZ, T. 1981. *El Bierzo prerromano y romano*. León.
- MAÑANES PÉREZ, T. 1983. *Astorga romana y su entorno. Estudio arqueológico*. Valladolid.
- MAÑANES PÉREZ, T. 1991. "De epigrafía leonesa, III", *Archivos Leoneses*, 89-90, pp. 375-378.
- MAÑANES PÉREZ, T. 1997. *Historia de León*. León.
- MAÑANES PÉREZ, T. 2000. *Inscripciones latinas de Astorga*. Valladolid.
- MANGAS MANJARRÉS, J. 1983. *Religión indígena y religión romana en Asturias*. Oviedo.
- MANGAS MANJARRÉS, J. 2015. "La religión de la Hispania romana", *De Medio Aevo*, 8, pp. 1-24.
- MANGAS MANJARRÉS, J.; VIDAL, J. 1987. "Nuevas inscripciones romanas de la provincia de León", *MHA*, 8, pp. 191-199.
- MANSILLA, D. 1959. "Orígenes de la organización metropolitana en la iglesia española", *Historia Sacra*, 12, pp. 255-290.
- MANSILLA, D. 1968. "Obispados y metrópolis del Occidente peninsular hasta el siglo X", *Bracara Augusta*, 22, pp. 11-40.
- MARCHI, A. 1896. *Il culto privato di Roma Antica. I. La religione nella vita domestica. Iscrizioni e offerte votive*. Forlì.
- MARCO SIMÓN, F. 1986. "El dios céltico Lug y el santuario de Peñalba de Villastar". En D. Trujillo (ed.), *Estudios en homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*. Zaragoza, pp. 731-759.
- MARCO SIMÓN, F. 1993. "La religiosidad en la Céltica hispana". En M. Almagro Gorbea (dir.), *Los Celtas: Hispania y Europa*. Madrid, pp. 477-512.
- MARCO SIMÓN, F. 1994. "La religión indígena de la Hispania indoeuropea". En J. M. Blázquez Martínez (coord.), *Historia de las religiones de la Europa Antigua*. Madrid, pp. 313-401.
- MARCO SIMÓN, F. 1996a. *Flamen Dialis. El sacerdote de Júpiter en la religión romana*. Madrid.
- MARCO SIMÓN, F. 1996b. "Integración, interpretatio y resistencia religiosa en el occidente del Imperio". En J. M. Blázquez Martínez. J. Alvar (eds.), *La romanización de Occidente*. Madrid, pp. 217-238.
- MARCO SIMÓN, F. 1998. "Heroización y tránsito acuático". En J. Mangas Manjarrés, J. Alvar (coords.), *Homenaje a José María Blázquez*. Vol. 2. Madrid, pp. 319-348.
- MARCO SIMÓN, F. 1999. "Divinidades indígenas en la Hispania indoeuropea", *Veleia*, 16, pp. 33-49.

- MARCO SIMÓN, F. 2005. "Religion and Religious Practices of the Ancient Celts of the Iberian Peninsula", *e-Keltoi*, 6, pp. 287-345.
- MARCO SIMÓN, F. 2008. "Images of Transition: the Ways of Death in Celtic Hispania", *Proceedings of the Prehistoric Society*, 74, pp. 53-68.
- MARCO SIMÓN, F. 2009. "Tradite Manibus: Trasferred death in magical rituals". En F. Marco Simón, F. Pina Polo, J. Remesal Rodríguez (eds.), *Formae Mortis: El tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas, IV Coloquio Internacional de Historia Antigua*. Zaragoza, pp. 165-180.
- MARCO SIMÓN, F. 2011. "La propiación de la muerte en los rituales mágicos", *Páginas*, 4, pp. 12-30.
- MARCO SIMÓN, F. 2013. "Ritual y espacios de memoria en la Hispania Antigua", *Palaeohispánica*, 13, pp. 137-165.
- MARCO SIMÓN, F. 2017. "Los caminos de la muerte en la Hispania romano-céltica: densidad semántica y comunicación religiosa", *Palaeohispánica*, 17, pp. 329-348.
- MARCOS SÁNCHEZ, M. 2007. "La idea de libertad religiosa en el Imperio romano", *Ilu*, 18, pp. 61-81.
- MARCOS-GARCÍA, M. A. 1986. "Estudio prosopográfico del procurador de Asturica-Augusta C. Iulius Silvanus Melanio". En *Actas del I Congreso Internacional de Astorga Romana*. Astorga, pp. 219-235.
- MARÍN CEBALLOS, M. C. 2011a. "La singularidad religiosa de Gadir en el mundo fenicio-púnico". En M. C. Marín Ceballos (coord.), *Cultos y ritos de la Gadir fenicia*. Cádiz, pp. 535-558.
- MARÍN CEBALLOS, M. C. 2011b. "Reflexiones en torno al papel económico-político del templo fenicio". En M. C. Marín Ceballos (coord.), *Cultos y ritos de la Gadir fenicia*. Cádiz, pp. 47-62.
- MARÍN CEBALLOS, M. C. 2011c. "Santuarios prerromanos de la costa atlántica andaluza". En M. C. Marín Ceballos (coord.), *Cultos y ritos de la Gadir fenicia*. Cádiz, pp. 491-532.
- MARÍN CEBALLOS, M. C.; JIMÉNEZ FLORES, A. M. 2011a. "Los santuarios fenicio-púnicos como centros de sabiduría: el templo de Melqart en Gadir". En M. C. Marín Ceballos (coord.), *Cultos y ritos de la Gadir fenicia*. Cádiz, pp. 77-109.
- MARÍN CEBALLOS, M. C.; JIMÉNEZ FLORES, A. M. 2011b. "El Kronion de Gadir: una propuesta de análisis". En M. C. Marín Ceballos (coord.), *Cultos y ritos de la Gadir fenicia*. Cádiz, pp. 221-245.
- MARÍN SUÁREZ, C. 2011. *De nómadas a castreños. Arqueología del primer milenio antes de la era en el sector centro-occidental cantábrico*. Tesis doctoral inédita depositada en la Universidad Complutense de Madrid.
- MARKSCHIES, Ch. 2001. *Estructuras del cristianismo antiguo. Un viaje entre mundos*. Madrid.

- MARQUES, J. A. M. 1984. "Necrópole de Cortes (Mazedo-Monção)", *Revista da Faculdade de Letras, Historia*, 1, pp. 211-223.
- MARTILLA, G.; EGEE, A.; GALLARDO, J. 2005. "La sacralidad de las aguas. El caso de los santuarios romanos de Fortuna (Murcia)". En *Aqua Romana. Técnica Humana y Forza Divina*. Llobregat, pp. 162-173.
- MARTÍN BRAVO, A. M. 1999. *Los orígenes de Lusitania: el I milenio a. C. en la Alta Extremadura*. Madrid.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, E. 2015. "El Mouro. Castrametación en la vía de la Mesa (Belmonte de Miranda/Grao, Asturias)". En J. Camino Mayor, E. Peralta Labrador y J. F. Torres Martínez (eds.), *Las Guerras Ástur-Cántabras*. Gijón, pp. 239-247.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, E.; CAMINO MAYOR, J. 2014. "El Picu Llagüezos, un nuevo campamento romano en la vía Carisa". En *Excavaciones Arqueológicas en Asturias, 2007-2012*. Oviedo, pp. 267-276.
- MARTÍN SEIJO, M. 2012. *A xestión do bosque e do monte dende a Idade do Ferro á época romana no noroeste da península Ibérica: consumo de combustibles e produción de manufacturas en madeira*. Tesis doctoral inédita depositada en la Universidade de Santiago de Compostela.
- MARTÍN VALLS, R.; DELIBES DE CASTRO, G. 1973. "Hallazgos arqueológicos en la provincia de Zamora (II)", *BSEAA*, 39, pp. 403-414.
- MARTÍNEZ MERA, J. 2001. "Expedicións militares a Gallaecia na época republicana", *Gallaecia*, 20, pp. 297-316.
- MARTÍNEZ PEÑÍN, R. 2007. "La secuencia altomedieval de la Iglesia Paleocristiana de Marialba de la Ribera (León)", *Estudios humanísticos. Historia*, 6, pp. 47-64.
- MARTÍNEZ TAMUYE, X. 1983. *Citania y Museo Arqueológico de Santa Tecla*. A Guardia.
- MARTÍNEZ-CORTIZAS, A.; COSTA-CASAIS, M.; LÓPEZ-SÁEZ, J. 2009. "Environmental change in NW Iberia between 7000 and 500 cal BC.", *Quaternary International*, 200 (1-2), pp. 77-89.
- MARTINS, M. 1981. "O povoado de Santo Ovidio (Fafe)", *Arqueología*, 2, pp. 103-110.
- MARTINS, M. 1985. "Sondagens arqueológicas no Castro de Monte Padrão, em Santo Tirso", *Cadernos de Arqueologia*, 2, pp. 217-230.
- MARTINS, M. 1988a. "A arqueología dos castros do Norte de Portugal: balanço e perspectivas de investigação", *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 28 (3-4), pp. 11-35.
- MARTINS, M. 1988b. *O povoado fortificado do Lago, Amares*. Braga.
- MARTINS, M. 1989. *O castro do Barbudo, Vila Verde. Resultados das campanhas realizadas entre 1981 e 1985*. Braga.
- MARTINS, M. 1990. *O povoamento proto-histórico e a romanização da bacia do curso médio do Cávado*. Braga.

- MARTINS, M. 1995. "Martins Sarmiento e a arqueologia dos castros", *Revista de Guimarães*, 105, pp. 127-138.
- MARTINS, M. 2004. "Urbanismo e arquitectura em Bracara Augusta. Balanço dos contributos da Arqueologia Urbana". En J. Ruiz de Arbulo (ed.), *Simulacra Romae. Roma y las capitales provinciales del Occidente Europeo. Estudios Arqueológicos*. Tarragona, pp. 149-173.
- MARTINS, M. 2005. *As termas romanas do Alto da Cividade. Um exemplo de arquitectura pública de Bracara Augusta*. Braga.
- MARTINS, M. 2009. "Bracara Augusta. Panorama e estado da questão sobre o seu urbanismo". En D. Dopico Caínzos, P. Rodríguez Álvarez, M. Villanueva Acuña (eds.), *Do Castro á Cidade. A romanización na Gallaecia e na Hispania Indoeuropea*. Lugo, pp. 181-211.
- MARTINS, M. 2011. *Braga Romana*. Braga.
- MARTINS, M.; DELGADO, M. 1989-1990. "As necrópoles de Bracara Augusta. Os dados arqueológicos", *Cadernos de Arqueologia*, 2 (6-7), pp. 41-186.
- MARTINS, M.; DELGADO, M. 1996. "Bracara Augusta: uma cidade na periferia do império". En C. Fernández-Ochoa (coord.), *Los finisterres atlánticos en la Antigüedad. Época Prerromana y Romana*. Gijón, pp. 121-127.
- MARTINS, M.; FONTES, L. F. O. 2010. "Bracara Augusta. Balanço de 30 anos de investigação arqueológica na capital da Galécia Romana". En R. González Villaescusa, J. Ruíz de Arbulo (eds.), *Simulacra Romae II. Rome, les capitales de province (capita provinciarum) et la création d'un espace commun européen. Une approche archéologique*. Reims, pp. 111-124.
- MARTINS, M.; MAR, R.; RIBEIRO, J.; MAGALHÃES, F. 2013. "A construção do teatro romano de Bracara Augusta". En A. Melo, M. C. Ribeiro (coords.), *História da Construção. Arquiteturas e técnicas construtivas*. Porto, pp. 41-76.
- MARTINS, M.; SANDE LEMOS, F.; PÉREZ LOSADA, F. 2005. "O povoamento romano no território dos galaicos bracarenses". En C. Fernández-Ochoa, P. García Díaz (eds.), *Unidad y diversidad en el Arco Atlántico en época romana. III Coloquio internacional de Arqueología en Gijón*. Gijón, pp. 279-296.
- MASDEU, J. F. 1783-1805. *Historia crítica de España y de la cultura española*. Madrid.
- MAYA GONZÁLEZ, J. L. 1987/1988. *La cultura material de los castros asturianos*. Barcelona.
- MAYA GONZÁLEZ, J. L. 1989. *Los castros en Asturias*. Gijón.
- MAYA GONZÁLEZ, J. L.; CUESTA, F. 2001. *El castro de la Campa Torres. Periodo prerromano*. Gijón.
- McGOWAN, A. 1999. *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*. Oxford.
- McGOWAN, A. 2005. "Food, Ritual and Power". En V. Burrus (ed.), *A People's History of Christianity*, 2, *Late Ancient Christianity*. Augsburg, pp. 145-164.

- MEDEROS MARTÍN, A.; RUIZ CABRERO, L. A. 2004-2005. "Un Atlántico Mediterráneo. Fenicios en el litoral portugués y gallego", *Byrsa*, 3-4, pp. 351-409.
- MEIJIDE CAMESELLE, G. 1990. "Tres dataciones de C-14 del castro de A Graña (Toques, A Coruña) y su contexto arqueológico", *Gallaecia*, 12, pp. 111-134.
- MEIJIDE CAMESELLE, G.; VILASECO VÁZQUEZ, X. I.; BLASZCZYK, J. 2009. "Lousas decoradas con círculos, cabalos e peixes do Castro de Formigueiros (Samos, Lugo)", *Gallaecia*, 28, pp. 113-130.
- MELENA JIMÉNEZ, J. L. 1984. "Una ara votiva en el Gaitán, Cáceres", *Veleia*, 1, pp. 233-260.
- MELENA JIMÉNEZ, J. L. 1985. "Salama, Jálama y la epigrafía latina del antiguo corregimiento", *Symbolae Ludovico Mitxelena septuagenario oblatae*, 1, pp. 475-530.
- MÉNDEZ FERNÁNDEZ, F. 1994. "La domesticación del paisaje durante la Edad del Bronce gallego", *Trabajos de Prehistoria*, 51 (1), pp. 77-94.
- MENÉNDEZ BLANCO, A.; GONZÁLEZ ÁLVAREZ, D.; ÁLVAREZ MARTÍNEZ, V.; JIMÉNEZ CHAPARRO, J. I. 2014. "Campamentos romanos de campaña en el Occidente de Asturias". En *Excavaciones Arqueológicas en Asturias, 2007-2012*. Oviedo, pp. 245-251.
- MENÉNDEZ BLANCO, A.; GONZÁLEZ ÁLVAREZ, D.; COSTAS-GARCÍA, J. M. 2015. "A Serra da Casiña (Valvoa, León): un campamento romano en las montañas bercianas", *Arkeogazte*, 5, pp. 239-51.
- MICHELENA, L. 1962. "Religiones primitivas de Hispania (reseña de J. M. Blázquez 1962)", *Zephyrus*, 12, pp. 197-202.
- MIGLIORE, S. 1997. *Mal'uocchiu. Ambiguity, Evil Eye, and the Language of Distress*. Toronto.
- MIGUÉS RODRÍGUEZ, V. M. 1995-1996. "Verbo do sorprendente ritual de umha ferraria quiroguesa no século XVI. Un apontamento histórico etnográfico", *Brigantium*, 9, pp. 117-136.
- MILLÁN GONZÁLEZ-PARDO, I. 1965. "Conjeturas etimológicas sobre los teónimos galaicos: I Edovio", *AEA*, 38, 50-54.
- MILLÁN GONZÁLEZ-PARDO, I. 1978. *Sobre las aras del santuario de Donón (Hío-Pontevedra), supuestamente dedicada a Liber*.
- MILLETT, M. 1992. *The Romanization of Britain: An Essay in Archaeological Interpretation*. Cambridge.
- MÍNGUEZ MORALES, J. A. 1996. "Decoraciones fálicas sobre vasos cerámicos de época romana de la península Ibérica", *Zephyrus*, 49, pp. 305-319.
- MIRÓN PÉREZ, M. D. 1996. *Mujeres, religión y poder: el culto imperial en el occidente mediterráneo*. Granada.
- MONTEAGUDO, L. 1947. "De la Galicia romana. Ara de Parga dedicada a Conventina", *AEA*, 20, pp. 68-74.

- MONTEAGUDO, L. 1990. "Castro de Elviña (La Coruña): 1ª campaña de excavaciones", *Anuario Brigantino*, 13, pp. 11-26.
- MONTEAGUDO, L. 1996. "La religiosidad callaica: estela funeraria romana de Mazarelas (Oza dos Ríos, A Coruña), cultos astrales, priscilianismo y outeiros", *Anuario Brigantino*, 19, pp. 11-118.
- MONTENEGRO DUQUE, A. 1987. "La tessera hospitalis del año 131 d. C. hallado en Montealegre y el municipio romano de Cauca". En *I Congreso de Historia e Palencia. I. Arqueología y Edad Antigua*. Palencia, pp. 517-528.
- MONTENEGRO DUQUE, A. 1992. "Precisiones sobre la transcripción e interpretación de la tessera Hospitalis de Montealegre", *HAnt.*, 16, pp. 201-221.
- MONTENEGRO RÚA, E. J. 2005. *El descubrimiento y las actuaciones arqueológicas en Santa Eulalia de Bóveda (Lugo). Estudio historiográfico y documental de los avatares de un Bien de Interés Cultural*. Lugo.
- MONTENEGRO RÚA, E. J. 2016. *Santa Eulalia de Bóveda. Estudio histórico-arqueológico y propuesta interpretativa del monumento y su entorno*. Tesis Doctoral inédita depositada en la Universidad Autónoma de Madrid.
- MONTERO HERRERO, S. 1989. "Un oráculo del Apolo de Claros en Galicia", *Gerión*, 2, pp. 357-364.
- MONTERO HERRERO, S. 2004. "El consumo de aves en la Roma de Augusto: luxus y nefas", *Ilus*, 12, pp. 47-60.
- MONTERO HERRERO, S. 2006. *Augusto y las aves. Las aves en la Roma del Principado: prodigio, exhibición y consumo*. Barcelona.
- MONTERO HERRERO, S. 2007. "La figura del auceps en el mundo romano: economía y religión", *Gerión*, 25 (1), pp. 265-176.
- MONTERO HERRERO, S. 2012. *El Emperador y los ríos. Religión, ingeniería y política en el Imperio Romano*. Madrid.
- MONTERO HERRERO, S. 2017. *La escoba y el barrido ritual en la religión romana*. Madrid.
- MORAIS, R. M. L. 2001. "Breve ensaio sobre o anfiteatro de Bracara Augusta", *Forum*, 30, pp. 55-76.
- MORAIS, R. M. L. 2005. *Autarcia e Comércio em Bracara Augusta*. Braga.
- MORAIS, R. M. L.; FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, A.; BRAGA, C. V. B. 2013. "Contextos cerámicos de la transición de Era y de la primera mitad del s. I provenientes de la necrópolis de la Vía XVIII en Bracara Augusta (Braga, Portugal)". En *Actas del Congreso Internacional de la SFEACG*. Marsella, pp. 313-326.
- MORAIS, R. M. L.; SOEIRO, T.; FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, A. 2014. "Necrópolis del s. I a. C. a mediados del siglo I d. C. en el conventus bracaraugustano. El caso de la necrópolis de la vía XVII de Bracara Augusta (Braga) y de Monteiras (Bustelo, Penafiel)". En J. M. Álvarez, T. Nogales, I. Rodà (eds.), *Actas XVIII Congreso Internacional Arqueología Clásica*. Mérida, pp. 1259-1264.

- MOREIRA, A. B. 2005. *Estação arqueológica Monte do Padrão. O Castro do Monte do Padrão. Do Bronze Final ao fim da Idade Media*. Santo Tirso.
- MORILLO CERDÁN, A. 1999. *Lucernas romanas en la región septentrional de la península ibérica. Contribución al conocimiento de la implantación romana en Hispania*. Montagnac.
- MORILLO CERDÁN, A. 2003. "Los campamentos romanos de Astorga y León", *ETF(hist)*, 16, pp. 83-110.
- MORILLO CERDÁN, A. 2014. "Espacios sagrados y santuarios militares romanos en Hispania". En J. Mangas Manjarrés, M. A. Novillo López (eds.), *Santuarios suburbanos y del territorio de las ciudades romanas*. Madrid, pp. 123-162.
- MORILLO CERDÁN, A.; GARCÍA MARCOS, V. 2005. "The defensive system of the legionary VII gemina at León (spain). The porta principalis sinistra". En Z. Visy (ed.), *Limes XIX. Pro the XIXth International Congress of Roman Frontier Studies, Pécs*. Madrid, pp. 569-583.
- MORINIS, A. 1992. *Sacred Journeys. The anthropology of pilgrimage*. Londres.
- MORRIS, I. 1992. *Death Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*. Cambridge.
- MOYA MALENO, P. R. 2012. *Paleoetnología de la Hispánica Céltica: etnoarqueología, etnohistoria y folklore como fuentes de la protohistoria*. Tesis doctoral inédita depositada en la Universidad Complutense de Madrid.
- MUÑOZ, V. 2005. "La *interpretatio* romana del dios prerromano Bandue", *Veleia*, 22, pp. 145-152.
- NAVASCUÉS, J. M. 1953. *El concepto de la Epigrafía. Consideraciones sobre la necesidad de su ampliación*. Madrid.
- NAVEIRO LÓPEZ, J. L. 1988. "Arqueología urbana en La Coruña y definición del asentamiento romano". En R. Villares Paz (coord.) *La ciudad y el mundo urbano en la Historia de Galicia*. Santiago de Compostela, pp. 35-62.
- NAVEIRO LÓPEZ, J. L. 1991. *El Comercio Antiguo en el NW Peninsular. Lectura Histórica de un Registro Arqueológico*. A Coruña.
- NAVEIRO LÓPEZ, J. L. 1994. *El golfo Ártabro. Arqueología e historia del gran puerto de los Galaicos Lucenses*. A Coruña.
- NENOVA-MERDJANOVA, R. 2000. "Images of Bronze against the Evil Eye (Beyond the Typological and Functional Interpretation of the Roman Bronze Vessels for oil)", *KJ*, 33, pp. 303-312.
- NIVEAU DE VILLEDARY Y MARIÑAS, A. M. 2011. "Acerca de ciertos cultos semitas extremo-occidentales". En M. C. Marín Ceballos (coord.), *Cultos y ritos de la Gadir fenicia*. Cádiz, pp. 371-404.
- NOCK, A. D. 1952. "The Roman Army and the Roman Religious Year", *HThR*, 45, pp. 187-252.
- NOCK, A. R. 1932. "Cremation and burial in the Roman Empire", *HThR*, 25, pp. 321-359.

- NOGALES BASARRATE, T.; MÁRQUEZ PÉREZ, J. 2002. "Espacios y tipos funerarios en Augusta Emerita". En D. Vaquerizo Gil (ed.), *Espacios y usos funerarios en el Occidente romano*, Vol. I. Córdoba, pp. 113-144.
- NUNES, J. C.; RIBEIRO, R. A. 2000. "Uma estrutura funerária da Idade do Ferro en contexto habitacional no castro de Palheiros-Murça (NE de Portugal)". En *Actas do 3º Congresso de Arqueologia Peninsular*. Vol. 5. Vila Real, pp. 23-43.
- NÚÑEZ GARCÍA, O. 2000. "El Mundo Funerario Bajoimperial y sus Aportaciones al estudio de la Cristianización de Gallaecia", *Minus*, 8, pp. 61-74.
- NÚÑEZ GARCÍA, O. 2001. "Invasiones y cristianismo: repercusiones de la presencia sueva en la Iglesia galaica del siglo V", *Gallaecia*, 20, pp. 317-332.
- NÚÑEZ GARCÍA, O. 2010. *Gallaecia Christiana. De los antiguos cultos a la nueva religión (ss. I-VI)*. Santiago de Compostela.
- NÚÑEZ GARCÍA, O. 2011. *Prisciliano, priscilianismos y competencia religiosa en la antigüedad. Del ideal evangélico a la herejía galaica*. Vitoria-Gasteiz.
- NÚÑEZ GARCÍA, O. 2012. *Un novo deus para os galaicos. A cristianización de Gallaecia*. Santiago de Compostela.
- NÚÑEZ GARCÍA, O. 2013. "Cristianismo, sociedad y poder: origen y evolución de la jerarquía eclesiástica en la Gallaecia antigua", *Hispania Sacra*, 65, pp. 7-31.
- NÚÑEZ GARCÍA, O.; CAVADA NIETO, M. 2001. *El nacimiento del cristianismo en Gallaecia. Manifestaciones pagano-cristianas en los siglos I-IV*. Ourense.
- NÚÑEZ MARCÉN, J.; BLANCO, A. 2002. "Una nueva propuesta de lectura y contextualización de la conocida ara votiva a las Matribus Useis de Laguardia (Álava)", *Iberia*, 5, pp. 49-64.
- NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M. 1979. "Inscripciones de la Galicia Altomedieval", *Revista de Guimarães*, 89, pp. 293-320.
- OEPEN, A. 2000. "Rasgos generales del sarcófago paleocristiano en Hispania. Bases para la redacción de un primer Corpus". En J. M. Noguera Celdrán, E. Conde Guerri (eds.), *El sarcófago romano. Contribuciones al estudio de su tipología, iconografía y centros de producción*. Murcia, pp. 257-272.
- OGILVIE, R. M. 1995. *Los romanos y sus dioses*. Madrid.
- OLIVARES PEDREÑO, J. C. 1997. "El dios indígena Bandua y el rito del toro de San Marcos", *Complutum*, 8, pp. 205-221.
- OLIVARES PEDREÑO, J. C. 1998-1999. "El culto a Nabia en Hispania y las diosas polifuncionales indoeuropeas", *Lucentum*, 17-18, pp. 229-242.
- OLIVARES PEDREÑO, J. C. 1999a. "Dioses indígenas vinculados a núcleos de población en la Hispania romana", *ETF(hist)*, 12, pp. 325-350.
- OLIVARES PEDREÑO, J. C. 1999b. "Teónimos indígenas masculinos del ámbito Lusitano-Galaico: un intento de síntesis", *Revista de Guimarães*, 109 (Vol. esp.), pp. 277-296.

- OLIVARES PEDREÑO, J. C. 2000. "Los dioses soberanos y los ríos en la religión indígena de la Hispania indoeuropea", *Gerión*, 18, pp. 191-212
- OLIVARES PEDREÑO, J. C. 2002. *Los dioses de la Hispania céltica*. Madrid.
- OLIVARES PEDREÑO, J. C. 2002-2003. "Religión romana y religión indígena en las ciudades de la céltica hispana", *Lucentum*, 21-22, pp. 207-225.
- OLIVARES PEDREÑO, J. C. 2003. "Reflexiones sobre las ofrendas votivas a dioses indígenas en Hispania: ámbitos de culto y movimientos de población", *Veleia*, 20, pp. 297-313.
- OLIVARES PEDREÑO, J. C. 2007. "Hipótesis sobre el culto al dios Cossue en el Bierzo (León): Explotaciones mineras y migraciones", *Palaehispanica*, 7, pp. 143-160.
- OLIVARES PEDREÑO, J. C. 2008. "Interpretatio epigráfica y fenómenos de sincretismo religioso en el área céltica de Hispania", *HAnt*, 32, pp. 213-248.
- OLIVARES PEDREÑO, J. C. 2013. "La omisión del dedicante en las inscripciones votivas de Hispania como indicio de su ubicación en ámbitos privados", *SHHA*, 31, pp. 59-87.
- OLIVARES PEDREÑO, J. C. 2014. "Una ofrenda votiva dedicada al dios Cosvs procedente de Oleiros (Silleda, Pontevedra)", *Palaehispanica*, 14, pp. 237-243.
- OLIVARES PEDREÑO, J. C. 2015. "Los emigrantes en las áreas mineras y las ciudades de Hispania: religión, identidades y difusión cultural", *Gerión*, 33, pp. 261-283.
- OLMOS, R. 1992. "Iconografía y culto a las aguas en época prerromana en los mundos colonial e ibérico", *ETF(hist)*, 5, pp. 103-120.
- OLSON, D. R.; HILDYARD, A.; TORRANCE, N. 1985. *Literacy, language, and learning: The nature and consequences of reading and writing*. Cambridge.
- OREJAS, A. 1996. *Estructura social y territorio. Impacto romano en la cuenca noroccidental del Duero*.
- OREJAS, A. 2005. "El poblamiento romano en los distritos mineros del noroeste". En C. Fernández-Ochoa, P. García Díaz (eds.), *Unidad y diversidad en el Arco Atlántico en época romana. III Coloquio internacional de Arqueología en Gijón*. Gijón, pp. 309-319.
- ORERO GRANDAL, L. 1988. *Castro Coto do Mosteira. Campañas 1984-85. Arqueoloxías Memorias*, 10. A Coruña.
- ORERO GRANDAL, L. 1997. "Castromao". En *Galicia castrexa e romana. Galicia castreña y romana*. Santiago de Compostela, pp. 100-103.
- ORERO GRANDAL, L. 2000. "Castromao (Celanova, Ourense)", *Brigantium*, 12, pp. 179-185.
- ORERO GRANDAL, L. 2010. "Intervención arqueolóxica no xacemento de Castromao, Campo de traballo arqueolóxico, Celanova (Ourense)", *Actuacións Arqueolóxicas. Ano 2008*, pp. 74-76.

- ORLANDIS, J. 1990. "Algunas consideraciones en torno a los orígenes cristianos de España", *A&Cr*, 7, pp. 63-71.
- OSÓRIO, M. S. 2002. "Duas aras da Quinta de S. Domingos (Pousafoles do Bispo, Sabugal)", *FE*, 69(310), pp. 4-9.
- OZCÁRIZ GIL, P. 2013. *La administración de la provincia Hispania Citerior durante el alto Imperio romano*, Barcelona.
- PANCIERA, S. 2003. "Umano, sovrumano o divino? Le divinità auguste e l'imperatore a Roma". En L. de Blois, P. Erdkamp, O. Hekster, G. de Kleijn, S. Mols (eds.), *The representation and perception of Roman Imperial Power. Proceedings of the third workshop of the International Network Impact of the Empire (Roman Empire, c. 200 BC-AD 476)*. Amsterdam, pp. 215-239.
- PARCERO OUBIÑA, C. 1997. *Documentación de un Entorno Castreño: Trabajos Arqueológicos en el Área de Cameixa*. Santiago de Compostela.
- PARCERO OUBIÑA, C. 1998. *La arqueología en la gasificación de Galicia 7. Hacia una arqueología agraria de la cultura castreña*. Santiago de Compostela.
- PARCERO OUBIÑA, C. 2000a. "Tres para dos. Las formas de poblamiento en la Edad del Hierro del Noroeste Ibérico", *Trabajos de Prehistoria*, 57 (1), pp. 75-95.
- PARCERO OUBIÑA, C. 2000b. "Síntesis de los trabajos de excavación en el yacimiento castreño de Alto do Castro (Cuntis, Pontevedra)", *Brigantium*, 12, pp. 161-174.
- PARCERO OUBIÑA, C. 2002. *La construcción del Paisaje Social en la Edad del Hierro del Noroeste Ibérico*. Ortigueira.
- PARCERO OUBIÑA, C. 2005. "Variaciones en la función y el sentido de la fortificación a lo largo de la Edad del Hierro en el NO de la Península Ibérica". En C. Cancelo, A. Esparza Arroyo, A. Blanco (coords.), *Bronce Final y Edad del Hierro en la Península Ibérica*. Salamanca, pp. 11-33.
- PARCERO OUBIÑA, C.; AYÁN VILA, X. M.; FÁBREGA ÁLVAREZ, P.; TEIRA BRIÓN, A. 2007. "Arqueología, paisaje y sociedad". En F. J. González García (coord.), *Los pueblos de la Galicia céltica*. Madrid, pp. 131-258.
- PARCERO OUBIÑA, C.; COBAS FERNÁNDEZ, M. I. 2006. *Alto do Castro (Cuntis, Pontevedra). Síntesis de Resultados y Estudio de Materiales*. Santiago de Compostela.
- PARCERO OUBIÑA, C.; CRIADO BOADO, F.; SANTOS ESTÉVEZ, M. 1998. "Rewriting landscape: incorporating sacred landscapes into cultural traditions", *World Archaeology*, 30 (1), pp. 159-176.
- PARCERO OUBIÑA, C.; CRIADO, F.; SANTOS, M. 1998. "La arqueología de los espacios sagrados", *Separata de Arqueología Espacial*, 19-20, pp. 507-516.
- PASTOR MUÑOZ, M. 1981. *La religión de los astures: estudios sobre sus divinidades y creencias desde la época prerromana al Bajo Imperio*. Granada.

- PEDRERO, R., 1999. "Aproximación lingüística al teónimo lusitano-gallego Bandue/Bandi". En F. Villar Liébana, F. Beltran Lloris (eds.), *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania Prerromana. Actas del VII Coloquio sobre lenguas y culturas Paleohispánicas*. Salamanca, pp. 535-543.
- PELLICER CATALÁN, M. 1998. "La colonización fenicia en Portugal", *SPAL*, 7, pp. 93-105.
- PENA GRAÑA, A. J.; EIRAS MARTÍNEZ, A. 2006. "O ancestral camiño de peregrinación ó fin do mundo: na procura do deus do alén, Briareo / Berobreo / Breogán / Hércules / Santiago...", *Anuario Brigantino*, 29, pp. 23-38.
- PEÑA SANTOS, A. 1982. "Excavaciones arqueológicas de urgencia en la provincia de Pontevedra durante el año 1981", *El Museo de Pontevedra*, 36, pp. 69-82.
- PEÑA SANTOS, A. 1992. *Castro de Torroso (Mos, Pontevedra). Síntesis de las memorias de las campañas de excavaciones 1984-1990. Arqueoloxía/Memorias*, 11. Santiago de Compostela.
- PEÑA SANTOS, A. 2000a. "Castro de As Croas (Salcedo, Pontevedra)", *Brigantium*, 12, pp. 153-160.
- PEÑA SANTOS, A. 2000b. "Castro de Torroso (Mos, Pontevedra)", *Brigantium*, 12, pp. 141-151.
- PEÑA SANTOS, A.; VÁZQUEZ VARELA, J. V. 1979. *Los petroglifos gallegos. Grabados rupestres prehistóricos al aire libre en Galicia*. Sada.
- PEÑA SANTOS, A.; VÁZQUEZ VARELA, J. V. 1996. "Aspectos de la génesis y evolución de la cultura castrexa de Galicia", *Complutum Extra*, 6 (1), pp. 255-262.
- PENA, M. J. 1981a. "El culto a Tutela en Hispania", *MHA*, 5, pp. 73-88.
- PENA, M. J. 1981b. "Contribución al estudio del culto de Diana en Hispania, I: Templos y fuentes epigráficas". En *La religión romana en Hispania: Symposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro*. Madrid, pp. 47-57.
- PENAS TRUEQUE, M. A. 1986. "Los dioses de la montaña". En J. C. Bermejo Barrera, *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana. II*. Madrid, pp. 117-140.
- PERALTA BEJARANO, M. I.; RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, X.; XUSTO RODRÍGUEZ, M. 2004. *Conjunto arqueológico-natural de Santomé: excavación, consolidación y musealización de un sector del castro*. A Coruña.
- PEREA YÉBENES, S. 2009. "... in bello desideratis. Estética y percepción de la muerte del soldado romano caído en combate". En F. Marco Simón, F. Pina Polo, J. Remesal Rodríguez (eds.), *Formae Mortis: El tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas, IV Coloquio Internacional de Historia Antigua*. Zaragoza, pp. 39-88.
- PEREA YÉBENES, S. 2014. "Las cuentas del santuario de Júpiter Capitolino en Arsínoe (Egipto) en época de Caracalla (papiro de Fayum BGU 362: el templo, motor económico de una villa agrícola)". En J. Mangas Manjarrés, M. A. Novillo López (eds.), *Santuarios suburbanos y del territorio de las ciudades romanas*. Madrid, pp. 561-595.

- PEREA, A. 1995. "La orfebrería castreña asturiana". En *Astures. Pueblos y culturas en la frontera del impero romano*. Gijón, pp. 77-87.
- PEREIRA MENAUT, G. 1978. "Caeleo Cadroilonis f. Cilenus \supset Berisamo et al.: Centuria or castellum? A discussion", *HAnt*, 8, pp. 271-281.
- PEREIRA MENAUT, G. 1985. "La inscripción del Ídolo da Fonte, Braga (CIL II, 2419)", *Veleia, Anejo 1*, pp. 531-536.
- PEREIRA, F. A. 1906. "Um Grovio autentico", *O Archeologo Português*, 11 (5-8), pp. 202-209.
- PEREIRA, F. A. 1908. "Novo material para o estudo da estatuaría e architettura dos castros do Alto-Minho", *O Archeologo Português*, 13 (7), pp. 202-244.
- PÉREZ LOSADA, F. 1995. "Arqueoloxía e arte no mundo rural: hábitat e arquitectura das villae galaicorromanas". En F. Pérez Losada, L. F. Castro Pérez (coords.), *Arqueoloxía e arte na Galicia prehistórica e romana*. A Coruña, pp. 165-188.
- PÉREZ LOSADA, F. 1996. "Hacia una definición de los asentamientos rurales de la Gallaecia: poblados (vici) y casas de campo (villae)". En C. Fernández-Ochoa (coord.), *Los finisterres atlánticos en la Antigüedad. Época Prerromana y Romana*. Gijón, pp. 189-197.
- PÉREZ LOSADA, F. 2002. *Entre a cidade e a aldea. Estudo arqueo-histórico dos "aglomerados secundarios" romanos en Galicia*. A Coruña.
- PÉREZ LOSADA, F. 2007. "Excavación arqueolóxica en área na vila romana de Toralla, Vigo (Pontevedra)". En *Actuacións Arqueolóxicas. Ano 2006*. Santiago de Compostela, pp. 84-85.
- PÉREZ LOSADA, F.; FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, A.; VIEITO COVELA, S. 2008. "Toralla y las villas marítimas de la Gallaecia Atlántica. Emplazamiento, arquitectura y función". En C. Fernández Ochoa, V. García Entero, F. Gil Sendino (eds.), *Las villae tardorromanas en el occidente del imperio. Arquitectura y función*. Gijón, pp. 481-506.
- PÉREZ RUIZ, M. 2014. *Al amparo de los Lares. El culto doméstico en las provincias romanas Bética y Tarraconense*. Madrid.
- PFLAUM, H. G. 1953. "Jupiter Depulsor", *Melanges Isidore Levy*, 13, pp. 445-460.
- PFLAUM, H. G. 1966. "Augustianus Alpinus Bellicius Sollers, members de la gens Cassia", *AEA*, 39, pp. 3-23.
- PIAY AUGUSTO, D. 2010. "Asturica Augusta: un posible destino para las reliquias de Prisciliano", *Astorica*, 29, pp. 68-87.
- PIAY AUGUSTO, D. 2011. "Arqueología y Prisciliano", *HAnt*, 35, pp. 271-300.
- PICCALUGA, G. 1974. *Terminus. I segni di confine nella religione romana*. Roma.
- PIGANIOL, A. 1923. *Recherches sur les jeux romains note d'archeologie et d'histoire religieuse*. París.
- PIÑERO, A. 2005. "La gnosis". En *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*. Madrid, pp. 197-225.

- PITILLAS SALAÑER, E. 2003. "El papel del *princeps* como elemento de enlace entre Roma y los pueblos indígenas", *HAnt.*, 27, pp. 81-94.
- PLÁCIDO SUÁREZ, D. 1990. "El cristianismo y las mutaciones sociales del noroeste peninsular", *A&Cr*, 7, pp. 197-205.
- PLÁCIDO SUÁREZ, D. 2004. "La configuración étnica del occidente peninsular en la perspectiva de los escritores grecorromanos", *SHHA*, 22, pp. 15-42.
- POMEROY, S. B. 1987. *Diosas, ramera, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*. Madrid.
- PORTELA FILGUEIRAS, M. I. 1984. "Los dioses Lares en la Hispania romana", *Lucentum*, 3, pp. 153-180.
- POUTHIER, P. 1981. *Ops et la conception divine de l'abondance dans la religion romaine jusqu'à la mort d' Auguste*. Roma.
- POUX, M. 2002. "L'archéologie du festin en Gaule préromaine acquis, méthodologie et perspectives". En P. Dinis Méniel, B. Lambot (eds.), *Découvertes récentes de l'âge du Fer dans le massif des Ardennes et ses marges. Repas des vivants et nourriture pour les morts en Gaule. Mémoires de la Société archéologique champenoise*. Reims, pp. 345-374.
- PRADOS MARTÍNEZ, F. 2007. *Los fenicios. Del monte Líbano a las Columnas de Hércules*. Madrid.
- PRICE, S. 1984. *Ritual and Powers*. Cambridge.
- PRIETO MOLINA, S. 1996. "Los torques castreños del noroeste de la península ibérica", *Complutum*, 7, pp. 195-223.
- PRIETO VILAS, M. 2002. *Los obispos hispanos a fines del Imperio Romano (ss IV-VII): El nacimiento de una élite social*. Tesis Doctoral inédita depositada en la Universidad Complutense de Madrid.
- PRIEUR, J. 1991. *La morte nell'antica Roma*. Genova.
- PRÓSPER, B. M. 1997. "El nombre de la diosa lusitana Nabia y el problema del betacismo en las lenguas indígenas del Occidente Peninsular", *Ilus. Revista de Ciencias de las Religiones*, 2, pp. 141-149.
- PRÓSPER, B. M. 1998. "The Lusitanian language in the name of divinities Moelio Mordonieco and Torolo Combiciego, the Hispanic place-name Maináke and related matters", *Indogermanischen Forschungen*, 103, pp. 261-280.
- PRÓSPER, B. M. 2002. *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica*. Salamanca.
- PRÓSPER, B. M. 2009. "Reve Anabaraeco, divinidad acuática de las Burgas (Orense)", *Palaeohispanica*, 9, pp. 203-214.
- PRÓSPER, B. M.; VILLAR, F. 2009. "Nueva inscripción lusitana procedente de Portalegre", *Emerita*, 77 (1), pp. 1-32.
- PUENTE MÍGUEZ, A.; RUIBAL DEL CASTILLO, J. M. 1978. "Castros en el entorno de Padrón (La Coruña)", *Gallaecia*, 2, pp. 135-164.

- PUNGÍN GARCÍA, A. J. 2009. "Patrones de situación de los asentamientos tipo castro en la comarca de As Frieiras (Orense)", *Aquae Flaviae*, 41, pp. 237-251.
- QUEIROGA, F. M. V. R. 1984. "Excavações arqueológicas em Castelo de Matos. Notícia preliminar", *Arqueologia*, 9, pp. 105-106.
- QUESADA SANZ, F. 1997. *El armamento ibérico. Estudio tipológico, geográfico, funcional, social y simbólico de las armas en la Cultura Ibérica (siglos VI-I a. C.)*. Montagnac.
- QUESADA SANZ, F. 2003. "¿Espejos de piedra? Las imágenes de armas en las estatuas de los guerreros llamados galaicos", *MDAI(M)*, 44, pp. 87-115.
- QUINTÍA PEREIRA, R. 2017. *Mariña, de deusa a santa. A advocación de Santa Mariña na cristianización de Gallaecia*. Santiago de Compostela.
- QUIROGA, J. L.; LOVELLE, M. R. 1998. "La topografía funeraria "urbana" en el noroeste de la Península Ibérica". En A. Rodríguez Colmenero (coord.), *Los orígenes de la ciudad en el Noroeste hispánico*. Santiago de Compostela, pp. 1395-1409.
- QUIROGA, J. L.; LOVELLE, M. R. 1999. "Topografía funeraria rural entre el Miño y el Duero durante la Antigüedad Tardía (s. V-VIII): aproximación a un marco cronológico y tipológico", *MDAI(M)*, 40, pp. 228-253.
- RABANAL ALONSO, M. A. 2009a. "León: ciudad y campamento, su impacto sobre el entorno en la encrucijada del imperio". En D. Dopico Caínzos, P. Rodríguez Álvarez, M. Villanueva Acuña (eds.), *Do Castro á Cidade. A romanización na Gallaecia e na Hispania Indoeuropea*. Lugo, pp. 213-233.
- RABANAL ALONSO, M. A. 2009b. *León: de astures a romanos de paganos a cristianos*. León.
- RABANAL ALONSO, M. A.; GARCÍA MARTÍNEZ, S. M. 1995. "La Milla del Río y Robledo de Torio en los manuscritos de Fidel Fita y Colomer", *Astórica*, 14, pp. 203-210.
- RABANAL ALONSO, M. A.; GARCÍA, S. M.; GARCÍA MARTÍNEZ, M. 2001. *Epigrafía romana de la provincia de León: revisión y actualización*. León.
- RADKE, G. 1986. "Iuppiter Optimus Maximus: dieu libre de toute servitude", *RD*, 64 (1), pp. 1-17.
- RAMALLO ASENSIO, R. R. 2000. "La realidad arqueológica de la "influencia" púnica en el desarrollo de los santuarios ibéricos del Sureste de la península ibérica". En B. Costa, J. H. Fernández (eds.), *Santuarios fenicio-púnicos en Iberia y su influencia en los cultos indígenas*. Ibiza, pp. 185-217.
- RAMIL GONZÁLEZ, E. 1999. *Historia de Cariño da Prehistoria á etapa altomedieval*. Cariño.
- RAMIL GONZÁLEZ, E. 2000. "I Campaña de excavación arqueolóxica na Eirexa Vella-Bares (Mañón)", *Brigantium*, 12, pp. 215-218.
- RAMIL REGO, E. 1997. "Xacementos castrexos do concello de Vilalba (Lugo). Análise dos emprazamentos", *Férvedes*, 4, pp. 25-62.

- RAMIL REGO, E. 2001. "Xacementos romanos no concello de Vilalba (Lugo): A súa relación co entorno xeográfico", *Gallaecia*, 20, pp. 193-204.
- RAMIL-REGO, P.; FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, C. 1999. "La explotación de los recursos alimenticios en el noroeste peninsular". En M. V. García Quintela, *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana. III*. Madrid, pp. 296-319.
- RAMIL-REGO, P.; GÓMEZ-ORELLANA, L.; MÚÑOZ SOBRINO, C. 2010. "Cambio climático durante el último ciclo Glaciar-Interglaciar en el NW Ibérico". En A. M. S. Bettencourt, M. I. C. Alves, S. Monteiro-Rodrigues (eds.), *Variações Paleoambientais e Evolução Antrópica no Quaternário do Ocidente Peninsular*. Braga, pp. 23-38.
- RAMÍREZ SÁBADA, J. L. 2000. "Lo sagrado en el proceso de municipalización del occidente latino. Fuentes", *Iberia*, 3, pp. 11-24.
- REBOREDO CANOSA, N. 2000. *La Tecnología del oro en el primer milenio a. C. en Galicia, los torques*, Tesis doctoral inédita depositada en la Universidade de Santiago de Compostela.
- REDENTOR, A. J. M. 2002. "Sobre a inscrição CIL II 2606 e o paradeiro do seu soporte". En *In honorem Belarmino Afonso*. Bragança, pp. 133-141.
- REDENTOR, A. J. M. 2011. *A cultura epigráfica no Conventvs Bracaravgvstanvs (pars occidentalis): percursos pela sociedade brácaro da época romana*. Tesis doctoral inédita depositada en la Universidade de Coimbra.
- REDENTOR, A. J. M. 2013. "Testemunhos de Reve no occidente Brácaro", *Palaeohispánica*, 13, pp. 219-235.
- REECE, R. 1988. *My Roman Britain*. Cirencester.
- REEVES, M. B. 2004. *The Feriale Duranum. Roman military religion, and Dura-Europos. A reassessment*. New York.
- REINACH, S. 1913. *Cultes, Mythes et Religions. III*. París.
- REMESAL RODRÍGUEZ, J. 2002. "Aspectos legales del mundo funerario romano". En D. Vaquerizo Gil (ed.), *Espacios y usos funerarios en el Occidente romano. Vol. I*. Córdoba, pp. 369-378.
- REY CASTIÑEIRA, J. 1990-1991. "Cerámica indígena de los castros costeros de la Galicia Occidental: Rías Bajas. Valoración dentro del contexto general de la Cultura Castreña", *Castrelos*, 3-4, pp. 141-163.
- REY CASTIÑEIRA, J. 1991. *Yacimientos castreños de la Vertiente Atlántica: análisis de la cerámica indígena*. Tesis doctoral inédita depositada en la Universidade de Santiago de Compostela.
- REY CASTIÑEIRA, J.; ABAD VIDAL, E. A.; CALO RAMOS, N.; MARTÍN SEIJO, M.; QUINDIMIL GARCÍA, L.; RICO REY, A.; RODRÍGUEZ CALVIÑO, M.; TEIRA BRIÓN, A. M. 2008. "Unha aportación ó contexto cronocultural e á estrutura socioeconómica do Castro da Punta do Muíño (Vigo)", *Férvedes*, 5, p. 307.
- REY SEARA, E. 1989. "Notas sobre la fascinación en la antigüedad", *Gallaecia*, 11, pp. 229-238.

- REY SEARA, E. 2002. "El estudio de los amuletos romanos: el caso de Galicia", *Semata*, 14, pp. 151-164.
- RIBEIRO, J. C. 2002. "A Ideologia Tripartida dos Indo-europeos". En J. C. Ribeiro (coord.), *Religiões da Lusitânia, Loquuntur Saxa*. Lisboa, pp. 369-370.
- RIBEIRO, J. C. 2010. "Algumas considerações sobre a inscrição em "lusitano" descoberta em Arronches", *Palaeohispánica*, 10, pp. 41-62.
- RIBEIRO, J. C. 2013. "Damos-te esta ovelha, ó Trebopala' A invocatio lusitana de Cabeço das Fráguas (Portugal)", *Palaeohispánica*, 13, pp. 237-256.
- RIBEIRO, J. M. G. 2010. *O tecido urbano flaviense: de Aquae Flaviae a Chves medieval*. Tesis doctoral inédita depositada en la Universidade do Minho.
- RÍOS GONZÁLEZ, S. 2000. "Consideraciones funcionales y tipológicas en torno a los baños castreños del NO de la Península Ibérica", *Gallaecia*, 19, pp. 93-124.
- RÍOS GONZÁLEZ, S. 2017. *Los baños castreños del noroeste de la península Ibérica*. Gijón.
- RIPOLL LÓPEZ, G. 1989. "Características generales del poblamiento y arqueología funeraria en Hispania", *ETF(arqueol)*, 2, pp. 389-418.
- RIPOLL LÓPEZ, G.; ARCE MARTÍNEZ, J. 2001. "Transformación y final de las villae en occidente (siglos V-VIII): problemas y perspectivas", *Arqueología y territorio medieval*, 8, pp. 21-53.
- RISCO, V.; NOGUEROL, A.; SUÁREZ, A.; LÓPEZ CUEVILLAS, F.; BOUZA-BREY, F. 1927-1928. *Catálogo dos Castros Galegos. Val de Vilamarín*. Santiago de Compostela.
- RIVAS, J. C. 1973. "Nuevas aras romanas orensanas y rectificaciones interpretativas en torno a otros epígrafes galaicos-romanos ya conocidos", *Boletín Auriense*, 3, pp. 57-96.
- RIVAS, J. C. 1993. "Consideraciones sobre la religión galaico-romana. Desmitificación de supuestos mitos", *Baur*, 23, pp. 21-70.
- RIVERA ROUCO, E. 1976. *Estudio sobre la historia de Puentes de García Rodríguez y su comarca*. As Pontes de García Rodríguez.
- RIVET, A. L. F.; SMITH, C. 1979. *The place-names of Roman Britain*. Londres.
- RODÀ, I. 2000. "Producción, materiales y circulación de sarcófagos en el Imperio Romano". En J. M. Noguera Celdrán, E. Conde Guerri (eds.), *El sarcófago romano. Contribuciones al estudio de su tipología, iconografía y centros de producción*. Murcia, pp. 51-77.
- RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, P. 2007. "Los cultos orientales en la epigrafía gallega". En L. Hernández Guerra (ed.), *El mundo religioso hispano bajo el Imperio romano. Pervivencias y cambios*. Valladolid, pp. 273-282.
- RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, P. 2009. "Do castro á cidade. Do extrapolítico ao político". En D. Dopico Caínzos, P. Rodríguez Álvarez, M. Villanueva Acuña (eds.), *Do Castro á Cidade. A romanización na Gallaecia e na Hispania Indoeuropea*. Lugo, pp. 55-63.

- RODRÍGUEZ CAO, C. 2011. "A Domus do Mitreo". En C. Rodríguez Cao (coord.), *A Domus do Mitreo*. Santiago de Compostela, pp. 20-31.
- RODRÍGUEZ CAO, C.; XUSTO RODRÍGUEZ, X.; FARIÑA BUSTO, F. 1993. *A cidade San Cibrán de Lás*. Ourense.
- RODRÍGUEZ CASAL, A. A. 1994. "El arte megalítico en el Noroeste de la Península Ibérica", *Illunzar*, 2, pp. 63-75.
- RODRÍGUEZ CASAL, A. A. 2002. "Imagen apotropaica y espacio ritual funerario en el megalitismo gallego (4000-2000 a. C.)", *Semata*, 14, pp. 15-36.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. 1976. "Poblado romano de Santa Marta de Lucenza", *Noticiario Arqueológico Hispano*, 4, pp. 151-202.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. 1977. *Galicia meridional romana*. Bilbao.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. 1983. *Castro de Sacedo. Memorias de excavación 1983*. Memoria inédita depositada en el Servizo de Arqueoloxía da Dirección Xeral de Patrimonio Cultural da Xunta de Galicia.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. 1985. "Excavaciones arqueológicas en Ouvigo, Blancos (Orense)", *Noticiario Arqueológico Hispano*, 24, pp. 263-388.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. 1992. "Culto a las aguas y divinidades orientales en el Lugo romano: los posibles santuarios de San Roque y Bóveda", *ETF(hist)*, 5, pp. 309-336.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. 1993. *Corpus-Catálogo de Inscripciones rupestres de época romana del cuadrante noroeste de la península Ibérica*. A Coruña.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. 1995-1996. "Mansiones y mutationes en la vía nova (XVIII del itinerario de Antonio)", *Cadernos de arqueología*, 12-13, pp. 89-112.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. 1995a. "Corpus de inscripciones rupestres de época romana del cuadrante NW de la península Ibérica". En A. Rodríguez Colmenero, L. Gasperini (eds.), *Saxa Scripta. Actas del Simposio Ibero-Itálico sobre epigrafía rupestre*. Vigo, pp. 117-260.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. 1995b. "Inscripción rupestre de la "Fonte do Ídolo", (Braga)". En A. Rodríguez Colmenero, L. Gasperini (eds.), *Saxa Scripta. Actas del Simposio Ibero-Itálico sobre epigrafía rupestre*. Vigo, pp. 198-205.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. 1996. "Placa decorada plaeocristiá de Portosín (Península da Barbanza, A Coruña)", *Larouco*, 2, 275-278.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. 1997a. *Aquae Flaviae. I. Fontes epigráficas da Gallaecia meridional interior*. Chaves.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. 1997b. *Aquae Flaviae II. O Tecido Urbanístico da Cidade Romana*. Chaves.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. 2002. "Deuses da planicie: *Nabia* e assimilados". En J. C. Ribeiro (coord.), *Religiões da Lusitânia, Loquuntur Saxa*. Lisboa, pp. 25-29.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. 2011. *Lucus Augusti. La Ciudad Romano-Germánica del Finisterre Ibérico. Génesis y Evolución Histórica (14 a. C. – 711 d. C.)*. Lugo.

- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. 2012. *A Fonte do Ídolo, os demais ídolos da fonte e não só La Fonte do Ídolo, los demás ídolos de la fuente y no sólo*. Santiago de Compostela.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A.; CARREÑO GASCÓN, M. C. 1984. *Excavaciones arqueológicas en el castro de Saceda (Cualedro, Orense). Campaña de 1984*. Informe inédito depositado en el Servizo de Arqueoloxía de la Dirección Xeral de Patrimonio Cultural de la Xunta de Galicia.
- RODRÍGUEZ CORRAL, J. 2009. *A Galicia castrexa*. Santiago de Compostela.
- RODRÍGUEZ CORRAL, J. 2010. *La Imaginación Histórica: Pueblos y Culturas en el Pensamiento Arqueológico*. Tesis doctoral inédita depositada en la Universidade de Santiago de Compostela.
- RODRÍGUEZ CORRAL, J. 2012. "Las imágenes como modo de acción: los guerreros castreños", *AEA*, 85, pp. 79-100.
- RODRÍGUEZ CORRAL, J. 2015. "Las estauas-menhir noroccidentales en contexto: conectividad y conexiones materiales durante el Bronce Tardío/Final", *Complutum*, 26 (1), pp. 153-172.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, P. 1999a. "Cultos domésticos en la Galicia romana". En R. Balbín, P. Bueno (eds.), *II Congreso de Arqueología Peninsular*. Zamora, pp. 147-151.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, P. 1999b. "Bronces figurados de Taboexa", *Gallaecia*, 18, pp. 287-300.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, P.; ACUÑA CASTROVIEJO, F. 1999. "Culto e imaxe a Mercurio en la Gallaecia". En M. J. Barroca (coord.), *Carlos Alberto Ferreira de Almeida in memoriam, II*. Porto, pp. 325-333.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, X. 1997. "Una dedicación a Reue en el entorno de Las Burgas (Ourense), y su significado en el contexto arqueológico", *Boletín Auriense*, 25, pp. 51-60.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, X. 2006. "Ara a Cibeles", *Peza do Mes, Museo Arqueolóxico Provincial de Ourense*, Xullo.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, X.; FARIÑA BUSTO, F. 1986. "A Cidá do Castro de San Millán. Memorias de las excavaciones arqueológicas", *Boletín Auriense*, 16, pp. 39-89.
- RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, R. M. 2011. *Intervención arqueolóxica para a recuperación patrimonial do xacemento de A Lanzada (Sanxenxo, Pontevedra)*. Informe inédito depositado en el Servizo de Arqueoloxía de la Dirección Xeral de Patrimonio Cultural de la Xunta de Galicia.
- RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, R. M. 2015. "Albiscando crenzas da Idade do Ferro? Ritos de fundación, respecto os antergos, algúns datos documentados na escavación do Monte do Castro (Ribadumia, Pontevedra)", *Fol de Veleno*, 5, pp. 235-244.
- RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, R. M.; ABOAL FERNÁNDEZ, R.; CASTRO HIERRO, V.; CANCELA CEREIJO, C.; AYÁN VILA, X. M. 2011. "Una posible factoría prerromana

en el noroeste. Primeras valoraciones de la intervención en el campo de A Lanzada (Sanxenxo, Pontevedra)", *Férvedes*, pp. 159-168.

RODRÍGUEZ MAYORGAS, A. 2010. *Arqueología de la palabra. Oralidad y escritura en el mundo antiguo*. Barcelona.

RODRÍGUEZ MUÑOZ, R. 2012. "De mujeres y diosas en la religiosidad fenicia y púnica", *Feminismo/s*, 20, pp. 143-164.

RODRÍGUEZ NEILA, J. F. 1998. "Hispani Principes. Algunas reflexiones sobre los grupos dirigentes de la Hispania prerromana", *Cuadernos de arqueología*, 6, pp. 99-137.

RODRÍGUEZ PÉREZ, M. X. 1995. "Motivos arquitectónicos en la decoración de las estelas funerarias gallegas". En C. de la Casa (ed.), *V Congreso Internacional de Estelas Funerarias*. Soria, pp. 301-307.

RODRÍGUEZ RESINO, A. 2005. *Do Imperio Romano á Alta Idade Media. Arqueoloxía da Tardoantigüidade en Galicia (séculos V-VIII)*. A Coruña.

RODRÍGUEZ RESINO, A. 2007. "Ciudades, vicus, castra y villae en el NW durante la tardoantigüedad. Ensayo de un modelo arqueohistórico para el período", *Gallaecia*, 28, pp. 133-161.

ROMERO CARNICERO, M. V. 1985. *Numancia I: la terra sigillata*, Madrid.

ROMERO CARNICERO, M. V. 2010. "Los alfares romanos de Uxama (Osma/ El Burgo de Osma, Soria)". En *I Ciclo de Conferencias sobre cerámica antigua en Hispania*. Madrid.

ROMERO MASIÁ, A. M. 1976. *El hábitat castreño. Asentamientos y arquitectura de los castros del N. O. peninsular*. Santiago de Compostela.

ROMERO MASIÁ, A. M. 1980. "Asentamientos castrexos costeiros no Norde de Galicia", *Gallaecia*, 6, pp. 67-80.

ROMERO MASIÁ, A. M. 1984-1985. "Os castros: recoñecemento e catalogación", *CEG*, 35 (100), pp. 31-61.

ROSS, A. 1961. "The horned god of the Brigantes", *Archaeologia Aeliana*, 39, pp. 63-85.

RUBÉN GARCÍA, M. 1947. "El castro de Veiga (Ribadavia)", *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Ourense*, 16 (1), pp. 55-75.

RUBIO, G. 1999. "¿Vírgenes o meretrices? La prostitución sagrada en el Oriente antiguo", *Gerión*, 17, pp. 130-148.

RUBIO, P. M. 1853. *Tratado completo de las fuentes minerales de España*. Madrid.

RUIZ DE ARBULO, J. 2000. "El papel de los santuarios en la colonización fenicia y griega en la península Ibérica". En B. Costa, J. H. Fernández (eds.), *Santuarios fenicio-púnicos en Iberia y su influencia en los cultos indígenas*. Ibiza, pp. 9-56.

RUIZ DE ARBULO, J. 2011. "Aguas míticas, aguas sagradas, aguas curativas y aguas canalizadas en la Antigüedad grecolatina. Una introducción". En A. Costa Solé, L.

- Palahí Grimal, D. Vivó i Codina (coords.), *Aquae Sacrae. Agua y sacralidad en la Antigüedad*. Girona, pp. 11-28.
- RUIZ TRAPERO, M. 2011. "Inscripciones funerarias en el mundo romano". En J. C. Galende Díaz, J. Santiago Fernández (dirs.), *IX Jornadas Científicas sobre documentación: La muerte y sus testimonios escritos*. Madrid, pp. 345-364.
- RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, M. L. 1998. *La Europa Atlántica en la Edad del Bronce. Un viaje a las raíces de la Europa Occidental*. Barcelona.
- RÜPKE, J. 2018. *Pantheon. A new History of Roman Religion*. Princeton.
- SAGREDO, L; HERNÁNDEZ GUERRA, L. 1996. "Los testimonios epigráficos de Lug en Hispania", *MHA*, 17, pp. 179-201.
- SALINAS DE FRÍAS, M. 1995. "Los teónimos indígenas con la mención 'deus,-a' en la epigrafía hispana", *Conimbriga*, 34, pp. 129-146.
- SALLER, R. P.; SHAW, B. D. 1984. "Tombstones and Roman Family Relations in the Principate: Sibilinas, Soldiers and Slaves", *JRS*, 74, pp. 124-156.
- SAMPAIO, H.; BETTENCOURT, A. M. S.; ALVES, M. I. 2010. "O Monte da Penha, Guimarães, como cenário de acções de incorporação e de comemoração do espaço na Pré-história da bacia do Ave". En A. M. S. Bettencourt, L. Alves (eds.), *Dos montes, das pedras e das águas. Formas. Formas de interacção com os espaços naturais da pré-história à actualidade*. Braga, pp. 55-76.
- SANCHES, M. J. 2008. *O Crasto de Palheiros. Fragada do Crasto Murça-Portugal*. Braga.
- SÁNCHEZ MILÃO, M. C. 2012. "Sobre la necrópolis romana del Campo de la Feria de Lugo: descubrimiento y destrucción del patrimonio arqueológico", *Croa*, 22, pp. 20-33.
- SÁNCHEZ MORENO, E. 1997. "Aproximación a la religión de los vetones: Dioses, ritos y santuarios", *Studia Zamorensia*, 4, pp. 115-147.
- SÁNCHEZ SALOR, E. 2000. "La primera literatura cristiana en Hispania". En R. Teja, J. Santos Yanguas (coords.), *El cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*. Vitoria-Gasteiz, pp. 133-144.
- SÁNCHEZ SALOR, E.; SALAS MARTÍN, J. 1984. "El culto a *Iuppiter repulsor* en la península Ibérica, según sus inscripciones", *Norba*, 5, pp. 81-94.
- SÁNCHEZ-LAFUENTE PÉREZ, J. 2010. "Las *cupae* del Noroeste Peninsular". En J. Andreu Pintado (ed.), *Las Cvpae Hispanas. Origen, Difusión, Uso, Tipología*. Los Bañales, pp. 205-222.
- SÁNCHEZ-PALENCIA, F. J. (ed.). 2000. *Las Médulas (León). Un paisaje cultural en la Asturias Augustana*. León.
- SÁNCHEZ-PALENCIA, F. J.; FERNÁNDEZ-POSSE, M. D. 1985. *La Corona y El Castro de Corporales I, Truchas (León). Campañas de 1978 a 1981*. Madrid.
- SÁNCHEZ-PALENCIA, F. J.; OREJAS, A. 1999. "Arqueología de la conquista del noroeste de la Península Ibérica". En P. Bueno, R. de Balbín (coords.), *II Congreso de Arqueología Peninsular*. Zamora, pp. 23-38.

SÁNCHEZ-PALENCIA, F. J.; SASTRE PRATS, I.; OREJAS, A. 2002. "Los castros y la ocupación romana en zonas mineras del Noroeste de la Península Ibérica". En M. A. de Blas Cortina, A. Villa Vildés (eds.), *Los poblados fortificados del Noroeste de la Península Ibérica: Formación y desarrollo de la cultura castreña*. Navia, pp. 241-260.

SÁNCHEZ-PALENCIA, F. J.; SASTRE PRATS, I.; OREJAS, A.; RUIZ DEL ÁRBOL, M. 2017. "Augusto y el control administrativo y territorial de las zonas mineras del Noroeste hispano", *Gerión*, 35, pp. 863-874.

SÁNCHEZ-PARDO, J. C. 2008. *Territorio y poblamiento en Galicia entre la Antigüedad y la Plena Edad Media*. Tesis doctoral inédita depositada en la Universidade de Santiago de Compostela.

SÁNCHEZ-PARDO, J. C. 2010. "Castros y aldeas galaicorromanas: sobre la evolución y transformación del poblamiento indígena en la Galicia romana", *Zephyrus*, 65, pp. 129-148.

SÁNCHEZ-PARDO, J. C. 2014. "Organización eclesiástica y social en la Galicia tardoantigua. Una perspectiva geográfico-arqueológica del parroquial suevo", *Hispania Sacra*, 66, pp. 439-480.

SANTOS CANCELAS, A. 2015. "La memoria de las piedras. El pasado presente en los guerreros castreños", *Antesteria*, 4, pp. 167-186.

SANTOS ESTÉVEZ, M.; GARCÍA QUINTELA, M. V. 2000. "Petroglifos podomorfos del Noroeste Peninsular: nuevas comparaciones e interpretaciones", *Revista de Ciencias Históricas*, 15, pp. 7-40.

SANTOS JÚNIOR, J. R.; FREITAS, A. M.; COSTAS, A.; SANTOS JÚNIOR, N. 1989. "O santuário do Castelo de Mau Vizinho", *Revista de Guimarães*, 99, pp. 368-410.

SANTOS YANGUAS, N. 1988. *El ejército y la romanización de Galicia. Conquista y anexión del Noroeste de la Península Ibérica*. Oviedo.

SANTOS YANGUAS, N. 2007. "El culto a Júpiter en la Asturias romana. Sincretismo y arraigo". En L. Hernández Guerra (ed.), *El mundo religioso hispano bajo el Imperio romano. Pervivencias y Cambios*. Valladolid, pp. 249-260.

SANTOS YANGUAS, N. 2011. "Primeros siglos de cristianismo en Asturias", *Tiempo y sociedad*, 4, pp. 6-46.

SANTOS YANGUAS, N. 2013a. "El culto a Mitra en Asturias en el marco de los cultos orientales en la Península Ibérica", *Tiempo y sociedad*, 10, pp. 19-78.

SANTOS YANGUAS, N. 2013b. "Muerte y ultratumba en las inscripciones romanas de Asturias", *Tiempo y sociedad*, 11, pp. 62-148.

SANTOS YANGUAS, N. 2014a. "Los cultos orientales en Asturias en el marco de la España romana", *Ilus*, 25, pp. 319-352.

SANTOS YANGUAS, N. 2014b. "Capítulo VII. El culto imperial", *Ilus*, 25, pp. 285-318.

SANTOS YANGUAS, N. 2014c. "El culto a Tutela en la Asturias antigua", *Ilus*, 25, pp. 265-283.

- SANTOS YANGUAS, N. 2014d. "Capítulo V. El culto a los Lares Viales en Asturias", *Ilu*, 25, pp. 251-263.
- SANTOS, F. D. 1959. *Epigrafía romana de Asturias*. Oviedo.
- SANTOS, M. J. C. 2007. "El sacrificio en el occidente de la Hispania romana: para un nuevo análisis de los ritos de tradición indoeuropea", *Palaeohispánica*, 7, pp. 175-217.
- SANTOS, M. J. C. 2010a. "Santuários rupestres no occidente da Hispania indoeuropeia. Ensaio de tipologia e classificação", *Palaeohispánica*, 10, pp. 147-172.
- SANTOS, M. J. C. 2010b. "Inscripciones rupestres y espacios sagrados del norte de Portugal: nuevos datos y contextualización. Los casos de Pena Escrita, Mogueira y Pias dos Mouros". En J. A. Arenas-Esteban (ed.), *Celtic Religion across Sapce and Time*. Toledo, pp. 180-199.
- SANTOS, P. M. 1995. "O povoado do Alto de Santa Ana, Chaves". En S. O. Jorge (coord.), *A Idade do Bronze em Portugal. Discursos de poder*. Lisboa, p. 117.
- SANZ SERRANO, R.; RUIZ VÉLEZ, I. 2014. "Vurovius y la cristianización de los espacios rurales en la península Ibérica". En J. Mangas Manjarrés, M. A. Novillo López (eds.), *Santuarios suburbanos y del territorio de las ciudades romanas*. Madrid, pp. 311-338.
- SAQUETE, J. C. 2000. *Las vírgenes vestales. Un sacerdocio femenino en la religión pública romana*. Madrid.
- SARMENTO, M. 1886. "Estátuas militares en el jardín botánico da Ajuda", *O Occidente*, 9, pp. 246-283.
- SASTRE PRATS, I. 1998. *Formas de dependencia social en el Noroeste peninsular. transición del mundo prerromano al romano y época altoimperial*. Ponferrada.
- SASTRE PRATS, I. 2001. *Las formaciones sociales rurales de la Asturias romana*. Madrid.
- SASTRE PRATS, I. 2002. "Forms of social inequality in the Castro Culture of north-west Iberia", *European Journal of Archaeology*, 5, pp. 213-248.
- SASTRE PRATS, I. 2004. "Los proceso de complejidad social en el Noroeste Peninsular: arqueología y fuentes literarias", *Trabajos de Prehistoria*, 61 (2), pp. 99-110.
- SASTRE PRATS, I. 2008. "Community, identity and conflict: Iron Age warfare in the Iberian Northwest", *Current Anthropology*, 49 (6), pp. 1021-1051.
- SASTRE PRATS, I.; SÁNCHEZ-PALENCIA, F. J. 2013. "Nonhierchical approaches to the Iron Age societies: metals and inequality in the Castro Culture of the Northwestern Iberian Peninsula". En Cruz Berrocal, M.; García Sanjuán, L.; Gilman, A. (eds.), *The Prehistory of Iberia. Debating early social stratification and the state*. Nueva York, pp. 311-336.
- SCHATTNER, T. G. 2012. "Sobre la interpretación de la decoración de las diademas de Moñes", *Palaeohispánica*, 13, pp. 717-752.

- SCHATTNER, Th.; SANTOS, M. J. C. (eds.). 2010. *Porcom, Oilam, Taurom. Cabeço das Fráguas: o Santuario no seu Contexto*. Guarda.
- SCHEID, J. 1991. *La religión en Roma*. Madrid.
- SCHEID, J. 2005a. *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*. París.
- SCHEID, J. 2005b. "Epigraphie ou identité religieuse ou l'art de la traduction". En J. Desmulliez, C. Höet-Van Cauwenbergue (eds.), *Le monde romain à travers l'épigraphie: méthodes et pratiques*. Lille, pp. 217-229.
- SCHEPPS, G. 1889. *Priscilliani quae supersunt*. Viena.
- SCHLUMBERGER, G. 1885. "Bandeux d'or estampés d'époque archaïque", *Gazette Archéologique*, 10, pp. 4-10.
- SCHLUNK, H. 1935. "Santa Eulalia de Bóveda". En *Adolph Goldschmidt zu seinem siebenzigsten Geburtstag am 15. Januar 1933 dargebracht von allen seinen Schülern, die in den Jahren 1922-1933 bei ihm gehört und promoviert haben*. Berlín, pp. 1-13.
- SCHLUNK, H. 1977. "Los monumentos paleocristianos de 'Gallaecia', especialmente los de la provincia de Lugo". En *Actas del Coloquio Internacional sobre el Bimilenario de Lugo*. Lugo, pp. 193-236.
- SCHULTEN, A. 1943. *Los Cántabros y Astures y su guerra con Roma*. Madrid.
- SEGURA RAMOS, B. 1975. *Prisciliano. Tratados y Cánones*. Madrid.
- SENNA-MARTÍNEZ, J. C. 1995. "O povoado do Cabeço do Castro de S. Romão". En S. O. Jorge (coord.), *A Idade do Bronze em Portugal. Discursos de poder*. Lisboa, pp. 61-66.
- SEOANE-VEIGA, Y.; GARCÍA QUINTELA, M. V.; GÜIMIL FARIÑA, A. 2013. "Las pilas del Castro de Santa Mariña de Maside (Ourense): hacia una tipología de los lugares con función ritual en la Edad del Hierro del NW de la península Ibérica", *CEG*, 60 (126), pp. 13-50.
- SERGEANT, B. 1995. *Lug et Apollon*. Bruselas.
- SEVILLA CONDE, A. 2009. "El impacto de la "romanización" en los territorios de la Provincia Tarraconensis a través de la arqueología funeraria. Una aproximación", *Salvdie*, 9, pp. 229-247.
- SEVILLANO FUERTES, M. A.; VIDAL ENCINAS, J. M. 2001. "Arqueología del entorno de la catedral de Astorga: la primitiva iglesia de Santa Marta como testimonio de la configuración de un área sacra". En *Actas del Simposio sobre la Catedral de Astorga*. Astorga, pp. 25-47.
- SEVILLANO FUERTES, M. A.; VIDAL ENCINAS, J. M. 2002. *Urbs Magnífica. Una aproximación a la Arqueología de Asturica Augusta (Astorga, León)*. León.
- SHAW, J. W. 1989. "Phoenicians in Southern Crete", *AJA*, 93 (2), pp. 165-183.
- SHEE TWOHIG, E. 1981. *The Megalithic Art of Western Europe*. Oxford.
- SILVA, A. C. F. 1986. *A Cultura Castreja no Noroeste de Portugal*. Paços de Ferreira.
- SILVA, A. C. F. 1999. *A Citânia de Sanfins*. Paços de Ferreira.

- SILVA, A. C. F. 2003. "Expressões guerreiras das sociedades castreja", *MDAI(M)*, 44, pp. 33-40.
- SILVA, A. C. F. 2007. *Pedra formosa: arqueologia experimental*. Vila Nova.
- SILVA, A. J. M. 2009. *Vivre au-delà du fleuve de l'oubli: portrait de la communauté villageoise du Castro do Vieito au moment de l'intégration du NO de la péninsule ibérique dans l'orbis Romanun: estuaire du Rio Lima, No du Portugal*. Tesis doctoral inédita depositada en la Universidade de Coimbra.
- SILVA, E. J. L.; MARQUES, J. A. M. 1984. "O castro de Modes-Castelo de Neiva, Viana do Castelo. (Primeiros resultados)". En *II Colóquio Galaico-Minhoto*. Lugo, pp. 242-265.
- SILVA, M. A. S. P. 1999. "Aspectos territoriais da ocupação castreja na Região do Entre Douro e Vouga", *Revista de Guimarães*, 1, pp. 403-429.
- SILVA, M. F. M. 1995-1997. "O Povoado Fortificado de Cossourado: relatório da primeira campanha de escavações (1993)", *Cadernos de Arqueologia*, 4-6, pp. 39-57.
- SILVA, V. M. F. 2013. "Caldeiro de rebites da Idade do Ferro de Frijão (Braga, Norte de Portugal)", *Estudos do Quaternário*, 9, pp. 15-21.
- SILVA, V. M. F. 2014. *Estação Arqueológica da Idade do Ferro do Frijão (Braga, Norte de Portugal)*. Tese de Mestrado inédita depositada na Universidade do Minho.
- SJOESTEDT, M. L. 1940. *Dieux et Héros des Celtes*. Paris.
- SOEIRO, T. 1984. *Monte Mòzinho: apontamentos sobre a ocupação entre Sousa e Tâmega em época romana*. Penafiel.
- SOEIRO, T. 1998a. *Monte Mozinho. Sítio Arqueológico*. Penafiel.
- SOEIRO, T. 1998b. *O sítio romano da Bouça do Ouro. Boelhe-Penafiel*. Penafiel.
- SOMMELLA, P. 1985. "Centri storici ed archeologia urbana in Italia. Novità dall'area mesoadriatica". En *Arqueología de las ciudades modernas superpuestas a las antiguas*. Madrid, pp. 357-396.
- SOPEÑA, G. 1995. *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*. Zaragoza.
- SOTGIU, G. 1961. *Iscrizione latine della Sardegna*. Padova.
- SOTOMAYOR MURO, M. 1975. *Sarcófagos romano-cristianos de España*. Granada.
- SOTOMAYOR MURO, M. 2002. "Problemática sobre las primeras comunidades cristianas en Hispania". En E. Ferrer Albelda (ed.), *Ex Oriente Lux: Las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica*. Sevilla, pp. 269-285.
- SOTOMAYOR MURO, M.; BERDUGO VILLENA, T. 2005. "El concilio de Elvira en la Hispania. Texto y traducción". En M. Sotomayor, J. Fernández Ubiña (coords.), *El concilio de Elvira y su tiempo*. Granada, pp. 13-52.
- SOUSA, J. J. R. 1973. *Subsídios para a Carta Arqueológica de Braga*. Santiago de Compostela-Valladolid.
- SOUSA, O. C. F. 1996. *Estatuária antropomórfica pré e proto-histórica do Norte de Portugal*. Dissertação de Mestrado inédita depositada na Universidade de Porto.

- SPEIDEL, M. P.; DIMITROVA-MILCEA, A. 1978. "The cult of the Genii in the Roman Army and New Military Deity", *ANRW II*, 16 (2), pp. 1542-1555.
- STAMBAUGH, J. 1978. "The Functions of the Roman Temples", *ANRW*, II, 16, pp. 554-608.
- STARK, R. 2001. *El auge del cristianismo*. Barcelona.
- STEFANO MANZELLA, I. 1987. *Mestiere di epigrafista. Guida alla schedatura del materiale epigrafico lapideo*. Roma.
- SUÁREZ OTERO, J. 2004a. "Crismón de San Pedro de Leis". En F. Singul, J. Suárez Otero (eds.), *Hasta el confín del mundo: diálogos entre Santiago y el mar*. Vigo, p. 91.
- SUÁREZ OTERO, J. 2004b. "Cipo de Toralla y posible altar púnico de Alcabre. Siglos V-II a. C.". En F. Singul, J. Suárez Otero (eds.), *Hasta el confín del mundo: diálogos entre Santiago y el mar*. Vigo, p. 40.
- SUÁREZ OTERO, J. 2005. "Contexto Histórico do Facho". En *Para o Deus Berobreo*. Vigo, pp. 79-84.
- SUÁREZ OTERO, J. 2015. "Monte do facho, castro ou santuario?: A campaña do 2008 e a arquitectura sacra na cultura castrexa", *Portugalia*, 36, pp. 295-312.
- SUÁREZ OTERO, J.; CARAMÉS MOREIRA, V. 2003. "Ein römisches Relief aus Vilarín (Becerreá, Lugo)", *MDAI(M)*, 44, pp. 387-395.
- SUÁREZ OTERO, J.; FARIÑA BUSTO, F. 1990. "A Lanzada (Sanxenxo, Pontevedra), definición e interpretación de un yacimiento castreño atípico", *MDAI(M)*, 31, pp. 309-337.
- SUÁREZ OTERO, J.; SCHATTNER, TH.; KOCH, M. 2005. "O Santuario galaico-romano do Facho (Donón, O Hío, Cangas)". En *Para o Deus Berobreo*. Vigo, pp. 45-57.
- SUÁREZ PIÑEIRO, A. M. 2004. "Las estelas funerarias galaico-romanas a la luz de la nueva arqueología epigráfica". En *Actas del VII Congreso Internacional de Estelas Funerarias*. Santander, pp. 195-206.
- SUÁREZ PIÑEIRO, A. M. 2006. *Así era la vida en la Galicia romana*. Santiago de Compostela.
- SUÁREZ PIÑEIRO, A. M. 2006-2008. "O desenvolvemento territorial dunha cidade con 2000 anos de historia: Lucus Augusti", *Boletín do Museo Provincial de Lugo*, 13, pp. 311-323.
- SUÁREZ PIÑEIRO, A. M. 2009. *A romanización en Galicia*. Noia.
- SUBIRATS SORROSAL, CH. 2013. *El ceremonial militar romano: liturgias, rituales y protocolos en los actos solemnes relativos a la vida y la muerte en el ejército romano del alto Imperio*. Tesis doctoral inédita depositada en la Universidad Autónoma de Barcelona.
- SUSINI, G. C. 1982. *Epigrafía romana*. Roma.
- TAKÁCS, S. A. 1994. *Isis and Serapis in the Roman World*. Leiden.

- TAMAYO RODRÍGUEZ, M. 2007. *Aproximación al estudio de los monumentos funerarios de Época Romana en Galicia*. Trabajo de Investigación tutelado inédito depositado en la Universidade de Santiago de Compostela.
- TAPIA, J. A. 1989. *Historia de la Baja Alpujarra*. Almería.
- TEIXEIRA, R. 1996. *De Aquae Flaviae a Chaves. Povoamento e organização do territorio entre a Antiguidade e a Idade Média*. Dissertação de Mestrado inédita depositada en la Universidade de Porto.
- TEJA, R. 1990. *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*. Madrid.
- TEJA, R. 2000. "Una mirada a los estudios sobre el cristianismo antiguo en España". En R. Teja, J. Santos Yanguas (coords.), *El cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*. Vitoria-Gasteiz, pp. 29-36.
- TEJA, R. 2005. "Exterae Gentes": relaciones con paganos, judíos y herejes en los cánones de Elvira". En M. Sotomayor, J. Fernández Ubiña (coords.), *El concilio de Elvira y su tiempo*. Granada, pp. 197-228.
- TENREIRO BERMÚDEZ, M. 2002. "Los "mouros": notas sobre la permanencia del mito en el folklore", *Anuario Brigantino*, 25, pp. 39-62.
- TENREIRO BERMÚDEZ, M. 2007. "Sobre ciertos sacrificios fundacionales y de delimitación y sus paralelos históricos y etnográficos", *Anuario Brigantino*, 30, pp. 179-192.
- TERESO, J. P.; SILVA, V. M. F. 2013. "Frutos e sementos do sítio arqueológico do Frijão". En *V Jornadas do Quaternário. O Quaternário da Península Ibérica: Abordagens Metodológicas e Linhas de Investigação Associação Portuguesa para o Estudo do Quaternário*. Porto, Póster.
- THOUVENOT, M. R. 1968-1972. *Bull d'arch marocaine*. Volubilis.
- TOMAS BOTELLA, V. 2004. *Control arqueolóxico de obra en r/Real 34 (A Coruña)*. Informe valorativo inédito depositado en el Servizo de Arqueoloxía de la Dirección Xeral de Patrimonio Cultural de la Xunta de Galicia.
- TORRES MARTÍNEZ, J. F. 2003-2005. *La economía de los celtas de la Hispania atlántica*. A Coruña.
- TORRES RODRÍGUEZ, C. 1982. *La Galicia Romana*. A Coruña.
- TOUTAIN, J. 1907. *Les cultes paiens dans l'empire romain*. París.
- TOUTAIN, J. 1928. "Observations sur le culte d'Hercule à Rome", *REL*, 6, pp. 200-212.
- TOVAR, A. 1985. "La inscripción del Cabeço das Fráguas y la lengua de los Lusitanos". En *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispanicas*. Salamanca, pp. 227-254.
- TOVAR, A.; NOVASCUÉS, J. M. 1950. "Algunas consideraciones sobre los nombres de divinidades del oeste peninsular". En *Miscelánea de Filología, Literatura e Historia Cultural à Memoria de F. Adolfo Coelho*. Lisboa, pp. 178-191.
- TOYNBEE, J. M. C. 1971. *Death and Burial in the Roman world*. Londres.

- TRANOY, A. 1980. "Religion et Société à Bracara Augusta (Braga) au Haut-Empire Romain". En *Seminário de Arqueologia do Noroeste Peninsular*. Guimarães, pp. 67-84.
- TRANOY, A. 1981. *La Galice romaine. Recherches sur le nord-ouest de la péninsule ibérique dans L'Antiquité*. París.
- TRANOY, A. 1988. "Du héros au chef, l'image du guerrier dans les sociétés indigènes du le nord-ouest de la péninsule ibérique (II s. avant J. C. – I s. après J. C.)". En *Le monde des images en Gaule et dans les provinces voisines*. Paris, pp. 219-227.
- TRONCOSO, J. S.; VÁZQUEZ VARELA, J. M.; URGORRI, V. 1995-1996. "La malacofauna en la alimentación de la cultura castreña de la Edad del Hierro de Galicia (NO. de España)", *Brigantium*, 9, pp. 107-114.
- TURCAN, R. 2000. *The Gods of Ancient Rome. Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times*. Edinburgh.
- TURNER, N. J.; ARI, Y.; BERKES, F.; DAVIDSON-HUNT, I.; ERTUG, F.; MILLER, A. 2009. "Cultural management of living trees: an international perspective", *Journal of Ethnobiology*, 29 (2), pp. 237-270.
- TURNER, V. W. 1988. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid.
- TURNER, V. W.; TURNER, E. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. Oxford.
- UNTERMANN, J. 1965. "Misceláneas epigráfico-lingüísticas", *AEA*, 38, pp. 8-25.
- UNTERMANN, J. 1980. *Monumenta Linguarum Hispanicarum II: Die Inschriften in iberischer schrift aus Südfrankreich*. Wiesbaden.
- UNTERMANN, J. 1985. "Los teónimos de la región Lusitano-gallega como fuente de las lenguas indígenas". En *III Coloquio sobre Lenguas y culturas Paleohispánicas*. Lisboa, pp. 343-363.
- UNTERMANN, J. 2002. "A epigrafía em língua lusitana e a sua vertente religiosa". En J. C. Ribeiro (coord.), *Religiões da Lusitânia, Loquuntur Saxa*. Lisboa, pp. 67-70.
- URBINA, D.; MORÍN, J.; RUIZ, L. A.; AGUSTÍ, E.; MONTERO, I. 2007. "El yacimiento de Las Camas, Villaverde, Madrid. Longhouses y elementos orientalizantes al inicio de la Edad del Hierro, en el valle medio del Tajo". *Gerión*, 25 (1), pp. 45-82.
- URÍA Y RÍU, J. 1941. "Ritos funerarios en las Cámaras de Briteiros y Coaña", *Revista de la Universidad de Oviedo*, pp. 95-112.
- USENER, H. 1895. *Gotternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Bonn.
- VALDÉS BLANCO-RAJOY, R. 1996. "La necrópolis tardorromana de Guisande", *Gallaecia*, 14-15, pp. 469-495.
- VAN ANDRINGA, W. 2002. *La religion en Gaule romaine. Piété et politique (I-III siècle apr. J.C.)*. París.

- VAN GENNEP, A. 1911. *Les Demi-Savants. Esthétique comparée, Linguistique, Pathologie végétale, Biologie, Ethnographie, Folklore, Epigraphie, Anthropométrie, Critique Littéraire, La Synthèse*. París.
- VAN GENNEP, A. 1986. *Los ritos de paso*. Madrid.
- VANGAARD, J. H. 1988. *The Flamen. A Study in the History and Sociology of Roman Religion*. Copenhagen.
- VASCONCELOS, J. L. 1896. "Estátuas de guerreiros lusitanos", *O Archeologo Português*, 2(1), pp. 29-32.
- VASCONCELOS, J. L. 1897-1913. *Religiões da Lusitânia na parte que principalmente se refere a Portugal. I-III*. Lisboa.
- VAZ, J. L. I. 1990. "Divinidades indígenas na inscrição de Lamas de Moledo (Castro D'aire, Portugal)", *Zephyrus*, 43, pp. 281-285.
- VÁZQUEZ GÓMEZ, X. 1992. *Informe preliminar de la excavación de urgencia del solar nº60 de la calle Riego de Agua (A Coruña)*. Informe inédito depositado en el Servizio de Arqueoloxía de la Dirección Xeral de Patrimonio Cultural de la Xunta de Galicia.
- VÁZQUEZ HOYS, A. M. 1974. *La religión romana en Hispania. Fuentes epigráficas, arqueológicas y numismáticas*. Tesis doctoral inédita depositada en la Universidad Complutense de Madrid.
- VÁZQUEZ MATO, M. X. 2010. "Estrategias de asentamiento como indicadores de cronología relativa para la Edad del Hierro en el Noroeste Ibérico", *Herakleion*, 3, pp. 67-103.
- VÁZQUEZ SEIJAS, M. 1934. "Las ruinas de Santa Eulalia de Bóveda", *Galicia en Madrid*, 33, p. 11.
- VÁZQUEZ VARELA, J. M. 1994. *Ritos y creencias en la Prehistoria Gallega*. A Coruña.
- VÉGH, J. 2011. "Vita, mores et aetas. Aspectos del hábito epigráfico funerario en la Hispania tardoantigua". En J. Andreu Pintado, D. Espinosa Espinosa, S. Pastor (coords.), *Mors omnibus instat. Aspectos arqueológicos, epigráficos y rituales de la muerte en el Occidente Romano*. Madrid, pp. 549-557.
- VELASCO LÓPEZ, M. H. 2011. "La transmigración de las almas entre los celtas". En A. Bernabé, M. Kahle, M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre oriente y occidente*. Madrid, pp. 489-519.
- VEREA Y AGUIAR, J. 1838. *Historia de Galicia que comprende los orígenes y estado de los pueblos septentrionales y occidentales de la España antes de su conquista por los romanos*. Ferrol.
- VEYNE, P. 1983. "Titulus praelatus: offrande, solennisation et publicité dans les ex-voto gréco-romains", *Revue Archéologique*, 2, pp. 281-301.
- VIANA, A.; SOUSA OLIVEIRA, M. 1954. "Cidade Velha de Santa Luzia (Viana do Castelo)", *Revista de Guimarães*, 64 (1-2), pp. 40-72.
- VIDAL CAEIRO, L. 2004. "La cuestión del agua en Santa Eulalia de Bóveda", *Gallaecia*, 23, pp. 57-83.

- VIDAL ENCINAS, J. M. 2005. "Notas sobre el anfiteatro romano de León", *Astórica*, 24, pp. 55-66.
- VIDAL RODRÍGUEZ, J. A. 1987-1988. "Villas romanas de Terra Chá", *Revista de Guimarães*, 97-98, pp. 342-351.
- VIGIL, M. 1961. "Ala II Flavia Hispanorum civium Romanorum", *AEA*, 34, pp. 104-113.
- VILASECO VÁZQUEZ, X. I. 1999. "A problemática dos enterramentos na Cultura Castrexa do NW. Unha aproximación desde as culturas limítrofes", *Revista de Guimarães*, 109 (Vol. esp.), pp. 495-513.
- VILLA VALDÉS, A. 2002. "Sobre la secuencia cronoestratigráfica de los castros asturianos (siglos VIII a. C.-II d. C.)", *Trabajos de Prehistoria*, 59 (2), pp. 149-162.
- VILLA VALDÉS, A. 2004. "Orfebrería y testimonios metalúrgicos en el castro de Chao Samartín (Asturias, España): estudio cronoestratigráfico (siglos IV a. C.-II d. C.)". En A. Perea, I. Montero, O. García-Vuelta (eds.), *Tecnología del oro antiguo: Europa y América*. Madrid, pp. 253-264.
- VILLA VALDÉS, A. 2006. "Representaciones equinas prerromanas en el castro del Chao Samartín (Grandas de Salime, Asturias)". En *Estudios ofrecidos a Jose Manuel González en el centenario de su nacimiento*. Oviedo, pp. 69-76.
- VILLA VALDÉS, A. 2007. "El Chao Samartín (Grandas de Salime, Asturias) y el paisaje fortificado en la Asturias protohistórica". En L. Berrocal-Rangel, P. Mortet (eds.), *Paisajes fortificados de la Edad del Hierro. Las murallas protohistóricas de la Meseta y la vertiente atlántica en su contexto europeo*. Madrid, pp. 191-212.
- VILLA VALDÉS, A. 2009. "¿De aldea fortificada a *Caput Civitatis*? Tradición y ruptura en una Comunidad Castreña del siglo I d. C.: El poblado de Chao Samartín (Grandes de Salime, Asturias)", *CPAM*, 35, pp. 7-26.
- VILLA VALDÉS, A. 2012. "Santuarios "urbanos" en la Protohistoria cantábrica: algunas consideraciones sobre el significado y función de las saunas castreñas", *Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos*, 177, pp. 65-102.
- VILLA VALDÉS, A.; CABO PÉREZ, L. 2003. "Depósito funerario y recinto fortificado de la Edad del Bronce en el castro de Chao Samartín: argumentos para su datación", *Trabajos de Prehistoria*, 60 (2), pp. 143-151.
- VILLAR, F. 1994-1995. "Marandigui. Un nuevo epíteto de la divinidad lusitana Reue", *BN*, 29-30, pp. 247-255.
- VILLAR, F. 1995. "El teónimo lusitano Reve y sus epítetos". En W. Meid, P. Anreiter (eds.), *Die Grösseren Altkeltischen Sprachdenkmäler*. Innsbruck, pp. 160-211.
- VIVES, J. 1942. *Inscripciones cristianas de España Romana y Visigoda*. Barcelona.
- VIVES, J. 1969. *Inscripciones cristianas de la España Romana y Visigoda*. Barcelona.
- WAGNER, C. G.; ALVAR, J. 1981. "El culto de Serapis en Hispania". En *La religión romana en Hispania: Simposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro*. Madrid, pp. 321-333.
- WATSON, G. R. 1952. "Theta Nigrum", *JRS*, 42, pp. 56-62.

- WATSUJI, T. 2006. *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*. Salamanca.
- WATTS, A. 1998. *Mito y ritual en el cristianismo*. Barcelona.
- WHITE, L. M. 1996. *The Social Origins of Christian Architecture, 1. Building God's House in the Roman World: Architectural Adaptation among Pagans, Jews, and Christians*. Valley Forge.
- WHITE, L. M. 1998. "Regulating Fellowship in the Communal Meal: Early Jewish and Christian Evidence". En I. Nielsen, H. S. Nielsen (eds.), *Meals in a Social Context. Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World*. Aarhus-Oxford.
- WISSOWA, G. 1912. *Religion und Kultus der Römer*. München.
- WITCZAK, K. T. 1999. "On the Indo-European origin of two Lusitanian theonyms (LAEO and REVE)", *Emerita*, 67, pp. 65-73.
- WOLSKY, W.; BERCIN, I. 1973. "Contribution au problème des tombes romaines à dispositif pour les libations funéraires", *Latomus*, 32, pp. 370-379.
- WOOLF, G. 1996. "Monumental writing and the expansion of Roman society in the Early Empire", *JRS*, 86, pp. 22-39.
- WOOLF, G. 1997. "Polis-Religion and its alternatives in the Roman Provinces". En H. Cancik, J. Rüpke (eds.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*. Tübingen, pp. 71-84.
- WOOLF, G. 2001. "Representation as Cult: the case of the Jupiter columns" En W. Spickermann, H. Cancik, J. Rüpke (eds.), *Religion in den germanischen Provinzen Roms*. Seiten, pp. 117-134.
- XELLA, P. 1981. "Aspetti e problemi dell'indagine storico-religiosa". En *La Religione Fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali. Atti del Colloquio*. Roma, pp. 7-25.
- XELLA, P. 1991. *Baal Hammon: recherches sur l'identité et l'histoire d'un dieu phénico-punique*. Roma.
- XUSTO RODRÍGUEZ, M. 1993. *Territorialidade castrexa e galaico romana na Galicia Suroriental: a terra de Viana do Bolo*. Ourense.
- ZANKER, P. 1992. *Augusto y el poder de las imágenes*. Madrid.